This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Syſtem der chriſtlichen Heilswahrheit.

Theologia macht Sünder.
Luther.

Lutheriſche
Dogmatik

von

Dr. th. Alexander von Oettingen.

Zweiter Band:

Syſtem der chriſtlichen Heilswahrheit.

München 1900
C. H. Beck'ſche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

84,501

System

der

christlichen Heilswahrheit

von

Dr. th. Alexander von Oettingen.

Erster Theil:

Die Heilsbedingungen.

München 1900
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

Alle Rechte vorbehalten.

WITHDRAWN
from Library of the Lutheran School of Theology
(Rock Island, Ill. Campus)

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

BV
8065
.04
v. 2
pt. 1

Vorwort.

Bereits vor drei Jahren (1897) ist der erste Band meiner „Lutherischen Dogmatik" erschienen. Er enthielt als „apologetische Grundlegung" die „Principienlehre". Der zweite Band, das „System der christlichen Heilswahrheit" umfassend, sollte — wie damals in Aussicht gestellt wurde — noch im Laufe desselben Jahres in den Druck gegeben werden.

Dieses Versprechen habe ich leider nicht halten können. Eine ernste und langwierige Krankheit verhinderte mich, die letzte Hand an die Arbeit zu legen. Unterdessen häufte sich die Litteratur auf diesem Gebiete. Eine große Anzahl von Monographien, sowie mehrere neu erschienene „Systeme" mußten studirt und berücksichtigt werden. So kam ich erst in diesem Jahre dazu, mein Manuskript so weit zu fördern, daß der Druck beginnen konnte.

Unter Zustimmung meines geehrten Verlegers gelangt vorläufig der erste Theil des Systems zur Ausgabe. Gegenüber den zahlreichen, an mich gerichteten Anfragen, ob und wann die Fortsetzung und der Abschluß meiner Dogmatik in Aussicht stände, schien es mir wünschenswerth, die Interessenten nicht länger warten zu lassen. In Jahr und Tag — so hoffe ich zu Gott — soll das Ganze in ihren Händen sein. —

Daß dieſer „zweite Band“ einen ſo großen Umfang gewonnen, bedaure ich ſelbſt; — wohl noch mehr mein Verleger und die Käufer des „theuren“ Werkes! Ich konnte es leider nicht ändern. Die unſere Zeit bewegenden, tiefgreifenden Probleme des chriſtlichen Glaubens mußten nicht blos eingehend geprüft und entwickelt, ſondern auch *bibliſch* begründet, *dogmengeſchichtlich* beleuchtet und dem *Gegenſatze* gegenüber vertheidigt werden. Die *poſitive* Darlegung, die — wie ich hoffe — auch dem nichttheologiſchen Leſer zugänglich ſein wird, iſt durch den *größeren Druck* gekennzeichnet. Die klein gedruckten Partien ſind zwar mehr für den gelehrten Fachmann beſtimmt, dürften aber auch den gebildeten Laien intereſſiren. Gehäufte Litteraturangaben und Fußnoten habe ich abſichtlich vermieden. Nur das mir wichtig Erſcheinende und im Text Beurtheilte habe ich citiren zu müſſen geglaubt. —

Das im Großen und Ganzen anerkennende Urtheil der Preſſe über meine „Principienlehre“ hat mir den Muth belebt und neue Freudigkeit zur Durchführung der verantwortlichen Arbeit verliehen. Eingehende *ſachliche* Beurtheilung oder *Verwerthung* meiner eigenartigen Grundgedanken iſt mir freilich bisher nur in geringem Maße entgegengetreten. Möchten die wohlwollenden Freunde und die „modernen“ Gegner nicht an dem altbackenen lutheriſchen Dogmatiker Anſtoß nehmen, wenn er nicht blos für den Grundgedanken der altkirchlichen Trinitätslehre (§ 7) und Chriſtologie (§§ 32 ff.), ſondern auch für die in der neueren Dogmatik ſo ſtiefmütterlich behandelte Angelo- und Satanalogie (§§ 17. 20) mit voller Entſchiedenheit eintritt. Auch hier bin ich meinem *Real-* und *Idealprincip* (vgl. Bd. I, §§ 15 u. 19 f.) treu geblieben. Der „Chriſtus für uns“ diente mir zum *Baugrund*; der „Chriſtus in uns“ verlieh mir ſozuſagen den *Baumuth*. Die theologia crucis ward mir zur theologia lucis. Das *Wort Gottes* aber gab mir die *Gewißheit*, daß ich auf feſtem, *urchriſtlichem* Fundamente baute. Das *kirchliche Bekenntniß* beſtärkte mich darin. Und der allſeitig beleuchtete „*Gegenſatz*“

machte mir den eigenen Standpunkt klarer. Dabei ſuchte ich mich zu hüten, wie vor dem Selbſtgefühl der Modernen, ſo vor der Sicherheit der Orthodoxen. Im Bewußtſein der eigenen Unzulänglichkeit und im alleinigen Vertrauen auf Gottes Erbarmen wählte ich mir Luthers tiefgehendes Wort zur Loſung:

„Theologia macht Sünder".

Dorpat den 21. März 1900.

Der Verfaſſer.

Dispositionen des Gesammtsystems christlicher Heilswahrheit.

(Vgl. das architektonische Bild im Anhange von Bd. I.)

Erster Haupttheil. Die Heilsbedingungen (§§ 1–31).

Abschnitt I. Die Heilsfähigkeit des Menschen mit Beziehung auf Gott und Welt (Christliche Ontologie §§ 1–17).

Cap. 1. Der lebendige Gott des Heils als Urquell menschlicher Heilsfähigkeit (Dogmatische Theologie §§ 2–10).

Cap. 2. Die gottgeschaffene Welt in ihrer Bedeutung für die Heilsfähigkeit des Menschen (Dogmatische Kosmologie §§ 11–14).

Cap. 3. Die Heilsfähigkeit der gottes- und weltbildlich geschaffenen Menschheit mit Beziehung auf die Geisterwelt (Ontologische Anthropo- und Angelologie §§ 15–17).

Abschnitt II. Die Heilsbedürftigkeit des sündigen Menschen (Hamartologie §§ 18–24).

Cap. 1. Der Eintritt der Sünde in die Welt (Satanalogie §§ 19 u. 20).

Cap. 2. Die Herrschaft der Sünde in der Welt und die knechtende Macht der Fleischeslust (Sarkologie §§ 21 u. 22).

Cap. 3. Uebel und Tod als Folgen der Sünde (Thanatologie §§ 23 u. 24).

Abschnitt III. Die Heilsbestimmung der sündigen Menschheit auf dem Grunde göttlichen Heilswillens (Dogmatische Teleologie §§ 25–31).

Cap. 1. Der Heilsrathschluß (Prothesiologie §§ 26 u. 27).

Cap. 2. Die Heilsanbahnung (Oekonomenologie §§ 28 u. 29).

Cap. 3. Die „Fülle der Zeiten" (Pleromatologie §§ 30 u. 31).

Zweiter Haupttheil. Die Heilsverwirklichung (§§ 32–61).

Abschnitt IV. Die Heilsvermittelung in Christo (Christologie §§ 32–42).

Cap. 1. Die Person des gottmenschlichen Heilsmittlers (Theanthropologie §§ 33–35).

Cap. 2. Der Heiland in seiner geschichtlichen Lebensentwickelung (Soterologie §§ 36–38).

Cap. 3. Das Heilswerk Jesu Christi (Soteriologie §§ 39–42).

Abschnitt V. Die Heilsaneignung durch den h. Geist (Pneumatologie §§ 43–54).

Cap. 1. Die Gnadenmittel (Charitologie §§ 44–48).

Cap. 2. Die christliche Kirche als Heils- und Reichsgemeinde Jesu (Ekklesiologie §§ 49 u. 50).

Cap. 3. Die Heilsordnung und der Heilsglaube (Pisteologie §§ 51–54).

Abschnitt VI. Die Heilsvollendung (Eschatologie §§ 55–61).

Cap. 1. Der Zwischenzustand (Hadologie §§ 56 u. 57).

Cap. 2. Der Eintritt der Reichsherrlichkeit durch die Wiederkunft Christi (Basileiologie §§ 58 u. 59).

Cap. 3. Der Abschluß der Heilsvollendung (Doxologie §§ 60 u. 61).

Ausführliche Inhaltsangabe.

Erster Haupttheil.

Die Heilsbedingungen.

S. 1–684.

Abschnitt I. Die Heilsfähigkeit des Menschen mit Beziehung auf Gott und Welt (Christliche Ontologie) . . . . . S. 1—426

§ 1. Einleitendes, Grundgedanke und Gliederung . S. 1—26

1. Die (subjective) Heilsempfänglichkeit der sündigen, aber nach dem Heil sich sehnenden Menschheit als erste Heilsbedingung S. 1 ff. — 2. Die ihr zu Grunde liegende (objective) Heilsfähigkeit des geistleiblichen, gottes- und weltbildlich gearteten (geschichtsfähigen) Menschen S. 5 ff. — 3. Die in der Idee der Heilsfähigkeit enthaltenen Hauptmomente christlicher Seinslehre (Ontologie) S. 12 ff. — Zusammenfassung S. 18 ff. — Schriftbegründung S. 19 ff. — Kirchenlehre S. 23 ff. — Gegensatz S. 25 ff.

Cap. 1. Der lebendige Gott des Heils als Urquell menschlicher Heilsfähigkeit (Dogmatische Theologie) . . . . . S. 26—289

A. Voraussetzungen der christl. Gotteslehre . . . . . S. 26–99

§ 2. Das „natürliche" Gottesbewußtsein und die „Beweise" für das Dasein Gottes . . . . . S. 26–54

1. Die religionsgeschichtliche Ausprägung des natürlichen Gottesbewußtseins als Zeugniß menschlicher Heilsfähigkeit S. 26 ff. — 2. Die versuchten „Beweise" für das Dasein Gottes in ihrer apologetischen Bedeutung S. 30 ff. — 3. Ihre Unzulänglichkeit und Principwidrigkeit S. 33 ff. — Zusammenfassung S. 36. — Schriftlehre S. 37 f. — Kirchenlehre S. 38 ff. — Gegensatz S. 40 ff.

§ 3. Die Erkennbarkeit des Heilsgottes auf Grund seines offenbar gewordenen Namens . . . . . S. 54—79

1. Der Name Gottes als Offenbarung des sich selbst erkennenden und menschlich (in Christo) sich uns bezeugenden Heilsgottes S. 54 ff. — 2. Die persönlichen Bedingungen der Gotteserkenntniß S. 59 ff. — 3. Die thatsächliche (objective) und innerliche (subjective) Wahrheit unserer ontologischen Gotteserkenntniß S. 62 ff. — Zusammenfassung S. 66. — Schriftlehre S. 67 ff. — Kirchenlehre S. 72 ff. — Gegensatz S. 76 ff.

§ 4. Die wissenschaftliche Behandlung und Gliederung der Gotteslehre . . . . . S. 79–99
1. Die Anwendung der empirisch-anabatischen Methode S. 79 ff. — 2. Die göttlichen Wesensbestimmungen und die Möglichkeit einer theologischen Metaphysik S. 82 ff. — 3. Die Lehre von den Eigenschaften Gottes als Uebergang zur christlichen Kosmologie S. 87 ff. — Zusammenfassung S. 90. — Schriftlehre S. 91 ff. — Kirchenlehre S. 92 f. — Gegensatz S. 95 ff.

B. Die göttlichen Wesensbestimmungen mit Bezug auf die menschliche Heilsfähigkeit S. 99—243

§ 5. Gott als der persönliche, selbstherrliche Geist . S. 99–140
1. Das Wesen der Persönlichkeit und des Geistes mit Beziehung auf Gott und Mensch S. 99 ff. — 2. Selbstherrlichkeit (Absolutheit und Selbstbeschränkung) Gottes S. 105 ff. — 3. Metaphysische Einzigartigkeit Gottes als der Fülle des Lebens S. 113 ff. — Zusammenfassung S. 116. — Schriftlehre S. 117 ff. — Kirchenlehre S. 122 ff. — Gegensatz S. 125 ff.

§ 6. Gott als die heilige Liebe . . . . . S. 140—171
1. Die Liebe als beseligende Selbsthingabe des schlechthin guten Gottes nur in Christo erfaßbar S. 140 ff. — 2. Die Heiligkeit als die Selbstbewahrung Gottes in der Norm des Guten S. 144 ff. — 3. Die heilige Liebe als Erweis der übersittlichen (meta-ethischen) Einzigartigkeit des in Christo geoffenbarten Heilsgottes S. 148 ff. — Zusammenfassung S. 152. — Schriftlehre S. 153 ff. — Kirchenlehre S. 163 ff. — Gegensatz S. 166 ff.

§ 7. Gott als der Dreieinige . . . . . S. 171—243
1. Die aus dem christlichen Gebetsleben sich ergebende Erfahrungs-Trinität S. 171 ff. — 2. Die ökonomische oder Offenbarungs-Trinität S. 180 ff. — 3. Die ontologische oder übergeschichtliche (meta-historische) Wesenseinheit des Vaters, Sohnes und heil. Geistes S. 185 ff. — Zusammenfassung S. 197. — Schriftlehre S. 198 ff. — Kirchenlehre S. 212 ff. — Gegensatz S. 227 ff.

C. Die eigenschaftlichen Bestimmungen göttlichen Wesens . . . . S. 243—290

§ 8. Eigenschaften Gottes als des selbstherrlichen Geistes (metaphysische Eigenschaften) . . . . . S. 243–268
1. Allgegenwart und Ewigkeit als Raum- und Zeitbeherrschung S. 243 ff. — 2. Allmacht und Allwissenheit in ihrer Beziehung zum freien Wollen und wahren Erkennen S. 250 ff. — Allschönheit und Allweisheit Gottes mit Beziehung auf sein Weltverhältniß S. 259 ff. — Zusammenfassung S. 268. — Schriftlehre S. 247 f., 255 ff., 263 ff. — Kirchenlehre S. 249 f., 257 f., 265 f. — Gegensatz S. 250, 258 f., 266 ff.

§ 9. Eigenschaften Gottes als der heiligen Liebe (meta-ethische Eigenschaften) . . . . . S. 268–281
1. Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit (der Zorn Gottes) S. 268 ff. — 2. Gnade und Barmherzigkeit (Geduld und Langmuth) S. 276 ff. — 3. Güte und Treue (Freundlichkeit und Leutseligkeit) S. 277 ff. — Zusammenfassung S. 200 f. — Schriftlehre

S. 271 ff., 278 f. — Kirchenlehre S. 275 f., 279 f. — Gegensatz S. 276, 280.

§ 10. Eigenschaften Gottes als des Dreieinigen (meta-historische Eigenschaften) . . . . . S. 281—289
1. Die Majestät und Herrlichkeit (Ehre) Gottes als übergeschichtlicher Abglanz seines dreieinigen Wesens S. 281 ff. — 2. Die Seligkeit des dreieinigen Gottes als Quell unserer Beseligung S. 285 ff. — 3. Die Vollkommenheit als zusammenfassende Eigenschaft des für uns urbildlichen dreieinigen Heilsgottes S. 286 ff. — Zusammenfassung S. 289. — Schriftlehre S. 283 f., 286, 288. — Kirchenlehre S. 285 f., 286. — Gegensatz S. 288 f.

Cap. 2. Die gottgeschaffene Welt in ihrer Bedeutung für die Heilsfähigkeit des Menschen (Dogmatische Kosmologie) . . . . . S. 290—355

§ 11. Die Berechtigung, Begrenzung und Behandlung der dogmatischen Kosmologie . . . . . S. 290—297
1. Die Welt als Offenbarungsgebiet des Heilsgottes S. 290 ff. — 2. Die geocentrische Weltanschauung im Hinblick auf die geschichts- und heilsfähige Menschheit S. 191 ff. — 3. Die Gliederung der christlichen Kosmologie S. 293 ff. — Zusammenfassung S. 294. — Schriftlehre S. 295. — Kirchenlehre S. 296. — Gegensatz S. 297.

§ 12. Die Weltschöpfung . . . . . S. 297—321
1. Begriff der Schöpfung (im Zusammenhange mit dem Wunder) S. 297 ff. — 2. Grund der Schöpfung (durchs Wort, im Geist) S. 303 ff. — Zweck der Schöpfung (zur Ehre Gottes und Herstellung seines Königreichs in der heilsfähigen Creatur) S. 306 ff. — Zusammenfassung S. 310. — Schriftlehre S. 311 ff. — Kirchenlehre S. 315 ff. — Gegensatz S. 318 ff.

§ 13. Die Welterhaltung . . . . . S. 321—334
1. Zusammenhang der Idee der Welterhaltung mit der Schöpfungsidee (creatio) und göttlichen Vorsehung (providentia) S. 321 ff. — 2. Eigenartige dogmatische Bedeutung der Naturordnung als einer gottgesetzten (conservatio) S. 323 ff. — 3. Die innerweltliche Mitwirkung Gottes (concursus) und die Möglichkeit des Wunders S. 325 ff. — Zusammenfassung S. 329. — Schriftlehre S. 329 ff. — Kirchenlehre S. 331 f. — Gegensatz S. 333 f.

§ 14. Die Weltregierung . . . . . S. 334—355
1. Begriff einer providentiellen Weltleitung Gottes in der Form geschichtlicher Entwickelung S. 334 ff. — 2. Die Eigenart göttlicher Weltregierung und die Theodicee (im Hinblick auf die creatürliche Freiheit, das Böse, das Uebel, das Gebet) S. 338 ff. — 3. Das Endziel göttlicher Weltleitung mit Beziehung auf die Wirklichkeit des Wunders S. 343 ff. — Zusammenfassung S. 345. — Schriftlehre S. 346 ff. — Kirchenlehre S. 350 ff. — Gegensatz S. 352 ff.

Cap. 3. Die Heilsfähigkeit der gottes- und weltbildlich geschaffenen Menschheit mit Beziehung auf die Geisterwelt (Ontologische Anthropo- und Angelologie S. 355—425

§ 15. Dogmatische Behandlung und Bedeutung . S. 355—363
1. Zusammenhang der (ontologischen) Anthropologie mit der Theo-

und Kosmologie S. 355 ff. -- 2. Dogmatische Bedeutung der Lehre von der Geisterwelt (Angelologie) S. 357 ff. — 3. Die eigenartige Stellung der gottes- und weltbildlichen Menschheit als geschichts- und heilsfähiger Creatur S. 359 ff. — Zusammenfassung S. 360. — Schriftlehre S. 361. — Kirchenlehre S 362. — Gegensatz S. 362 f.

§ 16. Der Mensch in seiner ursprünglichen Gott- und Weltverwandtschaft . . . . . S. 363–401

1. Begriff der geistigen (formalen) Gottesbildlichkeit (Personleben) des Menschen mit Beziehung auf sein weltverwandtes, leiblich bedingtes Naturleben (Dichotomie, Generatianismus) S. 363 ff. — 2. Die sittlich-religiöse (materiale) Gottesbildlichkeit mit Beziehung auf die (generatianische) Fortentwickelung der Menschheit S. 372 ff. — 3. Die ursprüngliche Lebensaufgabe des gottes- und weltbildlichen Menschen mit Beziehung auf seine Heilsfähigkeit S. 376 ff. — Zusammenfassung S. 380. — Schriftlehre S. 381 ff. — Kirchenlehre S. 389 ff. — Gegensatz S. 395 ff.

§ 17. Die Geisterwelt mit Beziehung auf die Heilsfähigkeit des Menschen . . . . . S. 402–425

1. Dasein einer Geisterwelt im Zusammenhange mit dem christlichen Heilsglauben S. 402 ff. — 2. Ihr Wesen und ihr Verhältniß zur Menschheit S. 405 ff. — 3. Ihre Aufgabe und Bedeutung für das Reich Gottes S. 408 ff. — Zusammenfassung S. 413. — Schriftlehre S. 414 ff. — Kirchenlehre S. 418 ff. — Gegensatz S. 420 ff.

Abschnitt II. Die Heilsbedürftigkeit des sündigen Menschen (Hamartologie) . . . . . S. 426—560

§ 18. Allgemeine Gesichtspunkte und Gliederung des Stoffes S. 426–434

1. Das Problem des Bösen und die Heilsbedürftigkeit des Menschen als zweite Heilsbedingung S. 426 ff. — Die dogmatische Behandlung der Sündenlehre auf Grund des christocentrischen Real- und Idealprincips S. 428 ff. — 3. Die Gliederung dogmatischer Hamartologie S. 430. — Zusammenfassung S. 431. — Schriftlehre S. 432. — Kirchenlehre S. 433. — Gegensatz S. 434.

Cap. 1. Der Eintritt der Sünde in die Welt (Satanalogie) . S. 434—487

§ 19. Eigenart, Ursprung und satanischer Hintergrund der Menschheitssünde . . . . . S. 434–459

1. Der Begriff der Sünde (als selbstsüchtige Willensauflehnung wider Gottes Gebot) S. 434 ff. — 2. Die Entstehung der Sünde aus der begehrlichen Lust (Mißbrauch der Freiheit, mißtrauender Unglaube) S. 441 ff. — 3. Die Schuld und der tragische Charakter der Menschheitssünde mit ihrem dämonischen Hintergrunde S. 443 ff. — Zusammenfassung S. 446. — Schriftlehre S. 447 ff. – Kirchenlehre S. 452 ff. -- Gegensatz S. 454 ff.

§ 20. Die Lehre vom Teufel und dem satanischen „Reich des Bösen“ . . . . . S. 459—487

1. Das Dasein einer dämonischen Geisterwelt und die dogmatische Bedeutsamkeit der Satanalogie S. 459 ff. — 2. Die mögliche Entstehung und specifische Eigenart des satanisch Bösen S. 463 ff. —

3. Die Wirksamkeit des Teufels und das Problem eines satanischen Reichs S. 469 ff. — Zusammenfassung S. 476. — Schriftlehre S. 477 ff. — Kirchenlehre S. 482 ff. — Gegensatz S. 485 ff.

Cap. 2. Die Herrschaft der Sünde in der Welt und die knechtende Macht des Fleisches (Sarkologie) . . . . . S. 488—530

§ 21. Die Sünde als angeborener Gattungszustand der Menschheit . . . . . S. 488—519

1. Die Allgemeinheit der Sünde (als habituelle Willensrichtung und als Widerstreit des „Fleisches" wider den „Geist") S. 488 ff. — 2. Die sogen. „Erbsünde" oder der Hang zur Sünde als Folge der Degeneration S. 491 ff. — 3. Der Schuldzustand und die Verdammlichkeit der Fleischeslust S. 494 f. — Zusammenfassung S. 495 f. — Schriftlehre S. 496 ff. — Kirchenlehre S. 501 ff. — Gegensatz S. 506 ff.

§ 22. Die Persönsünde und die Sündenstufen . . . S. 510—530

1. Die persönliche Gebundenheit im Bösen gegenüber dem fordernden Gottesgesetz, als Erweis der materialen Unfreiheit S. 510 ff. — 2. Die individuelle Verschiedenheit und der mögliche Fortschritt der Sündenstufen (bis zur Sünde wider den heil. Geist) als Erweis der formalen Freiheit und persönlichen Schuldsteigerung S. 515 ff. — 3. Die Unfähigkeit der Selbstbefreiung und die Thatsache der Erlösungsbedürftigkeit S. 520 ff. — Zusammenfassung S. 522. — Schriftlehre S. 523 ff. — Kirchenlehre S. 526 ff. — Gegensatz S. 528 ff.

Cap. 3. Uebel und Tod als Folgen der Sünde (Thanatologie) . S. 531—560

§ 23. Begriff, Ursache und Zweck des Uebels im Zusammenhange mit dem Proceß des Sterbens . . . . . S. 531—539

1. Der schmerzliche Charakter des Uebels (als leibliche und geistige, individuelle und collective Lebenshemmung) S. 531 ff. — 2. Die Ursache des Uebels im Zusammenhange mit Gottes heil. Strafgerechtigkeit und Liebeszucht S. 533 ff. — 3. Der Zweck des Uebels als Sündenstrafe, als Zucht- und Bewährungsmittel im Kreuz S. 536 ff. — Zusammenfassung S. 538 f. — Schriftlehre ꝛc. S. 549 f.

§ 24. Der Tod als „der Sünde Sold" . . . . . S. 539—560

1. Der Begriff des Todes (als gewaltsame Auflösung und Zertrennung des organisch Zusammengehörigen) S. 539 ff. — 2. Die allgemeine Herrschaft und die Erscheinungsformen des Todes (leiblich und geistig, acut und chronisch, zeitlich und ewig) S. 542 ff. — 3. Der Ursprung des Todes, seine (ideale) Naturwidrigkeit und (reale) Naturnothwendigkeit als Erweis menschlicher Heilsbedürftigkeit S. 544 ff. — Zusammenfassung S. 548. — Schriftlehre S. 549 ff. — Kirchenlehre S. 554. — Gegensatz S. 555 ff.

Abschnitt III. Die Heilsbestimmung der sündigen Menschheit auf Grund göttlichen Heilswillens (Dogmatische Teleologie) . . S. 561—684

§ 25. Rückblicke und allgemeine Gesichtspunkte . . S. 561—566

1. Die teleologische Heilsbestimmung der heilsfähigen und heilsbedürftigen Menschheit S. 561 ff. — 2. Die Lehre vom ewigen und universellen Heilsrathschluß als Protheſiologie S. 563. —

3. Die Lehre von der vorbereitenden Heilsanbahnung (in Israel und der Völkerwelt) als Oekonomenologie und die Lehre von der christlichen Adventshoffnung in der „Fülle der Zeiten" als Pleromatologie S. 564. — Zusammenfassung S. 565. — Schriftlehre S. 566. — Kirchenlehre und Gegensatz S. 566.

Cap. 1. Der Heilsrathschluß (Protheſiologie) . . . . . S. 567—595

§ 26. Die Vermittelung göttlichen Zorn- und Liebeswillens im ewigen Rathschluß der Versöhnung . . . . S. 567 -575

1. Der heilige Zornwille Gottes gegenüber der Sünde S. 567 ff. — 2. Der überragende Liebeswille als Erlösungsmotiv S. 569 f. — 3. Die Vermittelung beider im ewigen und freien Rathschluß der Versöhnung S. 571 ff. — Zusammenfassung S. 575. — Schriftbeweis ꝛc. s. ad § 27.

§ 27. Die Allgemeinheit (Universalität) des Heilsrathschlusses (Prädestination) . . . . . S. 576—595

1. Die Prädestination der Menschheit als solcher zum Reich Gottes in Christo S. 576 ff. — 2. Die Bedingtheit des Heilswillens im Hinblick auf die Einzelnen S. 578 ff. — 3. Die universelle Heilsbestimmung auf Grund der „Erwählung" S. 580 ff. — Zusammenfassung S. 583. — Schriftbeweis S. 583 ff. — Kirchenlehre S. 588 ff. — Gegensatz S. 593 ff.

Cap. 2. Die Heilsanbahnung (Oekonomenologie) . . . . . S. 595—658

§ 28. Die heilsgeschichtliche Offenbarungs-Oekonomie in Israel S. 595 --645

1. Nothwendigkeit eines zeitweiligen Particularismus während der geschichtlich-erzieherischen Offenbarung göttlichen Heilswillens im alten Bunde S. 595 ff. — 2. Die Wunder- und Weissagungsform alttestamentlicher Offenbarung in That und Wort, als Anbahnung der Incarnation und Inspiration S. 601 ff. — 3. Ihre bundesgeschichtliche Verbürgung durch das Gotteswort (Gesetz und Verheißung) im alttestamentlichen Schriftdenkmal S. 608 ff. — Zusammenfassung S. 618. — Schriftlehre S. 619 ff. — Kirchenlehre S. 630 ff. — Gegensatz S. 639 ff.

§ 29. Die universal-geschichtliche Offenbarungs-Oekonomie in der Heidenwelt . . . . . S. 645—658

1. Die negative Form der Vorbereitung in der göttlichen Geschichtsleitung der Völkerwelt S. 645 ff. — 2. Die göttlichen Offenbarungsmedien in Natur und Gewissen S. 648 ff. — 3. Die universelle Heilsbestimmung der Völkerwelt und der Missionsberuf des Gottesvolkes S. 650 ff. — Zusammenfassung S. 652. — Schriftlehre S. 653 ff. — Kirchenlehre S. 655 f. — Gegensatz S. 656 f.

Cap. 3. Die „Fülle der Zeiten" (Pleromatologie) . . . . S. 659—684

§ 30. Der Zeitpunkt der Reife für die Verwirklichung des Heilsrathschlusses . . . . . S. 659 - 684

1. Uebergang vom Particularismus zum Universalismus S 659 f. — 2. Die Zeit der Erfüllung für Israels Sondermission und die Krisis des Judaismus S. 662 ff. — 3. Der Zeitpunkt der Reife für die heidnische Völkerwelt und die Krisis des Ethnicismus

S. 666 f. — Zusammenfassung S. 668. — Schriftlehre S. 669 f. — Kirchenlehre S. 670. — Gegensatz S. 671.

§ 31. Das ideale Ziel menschlicher Heilsbestimmung auf Grund göttlichen Heilswillens . . . . . S. 672–684

1. Schließliche Einheit von Schöpfungsrath und Heilsrath S. 672 f. — 2. Die geistleibliche Verwirklichung der Reichgottesidee als Endziel für die soteriologische Christologie (Abschn. IV), die charitologische Pneumatologie (Abschn. V) und die doxologische Eschatologie (Abschn. VI) S. 675 ff. — 3. Hinweis auf die Hauptmomente der „Heilsverwirklichung" im zweiten Theil des Systems S. 678. — Zusammenfassung S. 679. — Schriftlehre S. 680 f. — Kirchenlehre S. 683. — Gegensatz S. 684.

Anmerkung. Das Sachregister folgt am Schlusse des Werks. Das nachfolgende Verzeichniß enthält die wesentlichen Druckfehler. Kleinere Versehen in Citaten und Accenten bitte freundlichst zu entschuldigen.

Druckfehler.

S. 22 Z. 9 v. o. lies Matth. 5,48 (statt 6,48).
S. 22 Z. 18 v. u. „ Joh. 3,17 (statt 7,17).
S. 37 Z. 5 v. u. „ Jes. 44,6 (statt 47,6).
S. 38 Z. 8 v. o. „ σοφίας (statt σοφίλας).
S. 58 Z. 4 v. o. „ Matth. 1 21 (statt 5,21).
S. 66 Z. 2 v. o. „ Gotteserkenntniß (statt Gottesbekenntniß).
S. 69 Z. 8 v. o. „ Luk. 1,49 (statt 1,79).
S. 69 Z. 5 v. u. „ 2 Mos. 6,1 ff. (statt 6,20).
S. 70 Z. 17 v. o. „ Hos. 12,6 (statt 11,6 ff.).
S. 71 Z. 9 v. u. „ Luk 9,40 ff. (statt 9,17).
S. 71 Z. 8 v. u. „ Off. 2,13 (statt 2,3).
S. 71 Z. 6 v. u. „ Joh. 20,31 (statt 20,21).
S. 71 Z. 2 v. u. „ Jes. 29,13 (statt Jer.).
S. 72 Z. 11 v. o. „ Matth. 28,19 (statt 28,29).
S. 72 Z. 9 v. u. „ Ps. 36,10 (statt Ps. 30,10).
S. 80 Z. 9 v. o. „ überzeitliche (statt übergöttliche).
S. 100 Z. 18 v. o. „ und (statt uns).
S. 120 Z. 9 v. u. „ Ps. 33,9 (statt Ps. 73,3).
S. 121 Z. 15 v. u. „ Matth. 26,64 (statt 28,67).
S. 146 Z. 2 v. o. „ S. 67 (statt 167).
S. 154 Z. 16 v. o. „ וַיִּבְהַל.

S. 158 Z. 17 v. o. lies 1 Mos. 19,24 (statt 22,23).
S. 158 Z. 19 v. o. „ Mich. 7,18 und Ez. 20,38.
S. 158 Z. 11 v. u. „ אַחֲרָא.
S. 160 Z. 15 v. o. „ Mark. 3,29 (statt 12,26).
S. 178 Z. 7 v. o. „ mitleidend (statt mitleitend).
S. 192 Z. 11 v. u. „ zu versöhnenden Gott.
S 202 Z. 17 v. u. „ Joh. 8,12 (statt 6,12).
S. 204 Z. 16 v. o. „ 2 Kor. 5,19 (statt 9,19).
S. 206 Z. 4 v. o. „ 1 Kor. 12,3 (statt 2 Kor. 12,3).
S. 207 Z. 8 u. 14 v. u. lies Gal. 2,20 (statt 4,20 u. 2,10).
S. 264 Z. 20 v. o. lies 2 Mos. 24,17 (statt 3 Mos. 24,17).
S. 272 Z. 13 v. o. „ Ps. 119,136 (statt 139,138).
S. 278 Z. 4 v. u. „ 2 Mos. 34,6 (statt 4 Mos. 34,6).
S. 279 Z. 18 v. u. „ 1 Kor. 12,4 (statt 2 Kor. 12,6).
S. 286 Z. 18 v. o. „ Joh. 6,63 (statt 7,63).
S. 308 Z. 5 v. u. ist das erste „auch“ zu streichen.
S. 312 Z. 15 v. o. lies καταγρίσθαι.
S. 317 Z. 7 v. o. „ 1 Kor. 8,6 (statt 3,6).
S. 331 Z. 5 v. o. „ Luk. 12,7 (statt 10,7).
S. 331 Z. 5 v. o. „ Matth. 10,30 (statt 10,70).
S. 347 Z. 5 v. u. „ Hiob 29,3 (statt 19,3).
S. 348 Z. 9 v. u. „ Apostg. 7,51 (statt 7,31).
S. 349 Z. 17 v. o. „ 1 Kön. 17,1 (statt 10,4).
S. 384 Z. 7 v. u. „ 1 Tim. (statt 2 Tim.).
S. 387 Z. 7 u. 11 v. o. lies 1 Kor. 2,11 (statt 1,11).
S. 398 Z. 11 v. o. lies „Anlage“ (statt „Analogie“).
S. 418 Z. 18 v. u. „ Matth. 28,1 (statt 20,1).
S. 449 Z. 16 v. o. „ Tit. 2,12 (statt 2 Tim. 4,3).
S. 450 Z. 20 v. o. „ 4 Mos. 15 (statt 1 Mos. 15).
S. 450 Z. 10 v. u. ist 2 Kor. 10,24 zu streichen.
S. 482 Z. 1 v. o. lies Ps. 96,3 (statt 136,27).
S. 498 Z. 10 v. u. „ 1 Mos. 4,7 ff. (statt 2 Mos. 4,7 ff.).
S. 499 Z. 8 v. o. „ Jer. 18 (statt Jes. 18).
S. 550 Z. 18 v. u. „ Weish. 2,24 (statt 2,4).
S. 550 Z. 17 v. u. „ Sir. 14,18 (statt 14,3).
S. 553 Z. 14 v. u. „ καρποφορῆσαι.

Erſter Haupttheil.

Die Heilsbedingungen.

Abſchnitt I.

Die Heilsfähigkeit des Menſchen mit Beziehung auf Gott und Welt.

(Chriſtliche Ontologie.)

§ 1. Einleitendes, Grundgedanke und Gliederung.

1. Der Heilsgedanke beherrſcht die ganze chriſtliche Weltanſchauung. Dies hat ſich aus unſerer Principienlehre ergeben. Sowohl das Realprinzip: die gottmenſchliche Verſöhnung oder der „Chriſtus für uns“ (Bd. I, § 15, 3), als jenes Idealprincip: der im Heilsglauben erlebte „Chriſtus in uns“ (Bd. I, § 23, 3) wieſen darauf hin. Und jener centrale Gedanke unſerer Gotteskindſchaft auf Grund der Heilsgemeinſchaft in Chriſto trat uns nicht etwa als ein Poſtulat gefühlsmäßigen Bedürfniſſes oder als ein Reſultat verſtandesmäßiger Speculation entgegen. Er erſchien uns auch nicht als verſchwommenes Jenſeitsideal, geſchweige denn als ein ausgeklügeltes Dogma. Nein, die überwältigende Wirklichkeit göttlich rettender und herablaſſender, mitleidsvoll heiliger Liebe in Chriſto war das feſte Fundament, der Felſengrund, auf den wir bauten. Und die perſönliche Erfahrung der Sündenvergebung, die in heißem Kampf errungene, durchs Evangelium verbürgte Glaubensgewißheit innerhalb der Reichsgemeinde

Christi gab uns den Muth, den Aufbau zu wagen, wie ihn unsere apologetische Grundlegung zur Dogmatik in sachlicher und methodischer Hinsicht darzulegen und zu rechtfertigen versucht hat.

Nunmehr gilt es, in das Lehrgebäude selbst einzutreten, an dessen Thoreingang uns die auf dem Heilsgedanken beruhende „Theologie des Kreuzes" entgegenleuchtete. In ihr trat uns die für unsere gesammte dogmatische Denkarbeit hochwichtige Kernwahrheit des Christenthums entgegen: der Gott des Heils hat uns Menschen menschlich nahen wollen. Die an und für sich vielleicht problematische Idee der Selbstbeschränkung des heilig liebenden, erbarmenden Gottes wird in dem „Theologus des Kreuzes" nicht etwa blos zum Strebeziel seiner Sehnsucht. Nein, sie hat für ihn, wie für alle heilsbedürftigen und heilsempfänglichen Menschen in Christo Fleisch und Blut gewonnen. Gottes rettende, unsere Herzen überwältigende, unsern Geist zu göttlichem Glaubensmuth erhebende Lebensmacht erfahren wir aber nur, wenn wir uns selbst unter das Kreuz Christi stellen oder, wie Luther sagte, als „arme Sünder zum Kreuze kriechen". Denn „Theologia macht Sünder". Und lutherische Dogmatik kann als eine gesund evangelische in ihrer wahren Tiefe und tiefen Wahrheit nur solchen Geistern zugänglich und verständlich sein, die an sich selbst verzagend in schmerzlichem, ja verzweifelndem Schuldgefühl sich der heilenden Gnade Gottes in Christo zuversichtlich getrösten. Die fiducialis desperatio schafft in uns erst das Organ des Verständnisses und bedingt die Fähigkeit innerlich wahrer systematischer Reproduction des im Glauben Erfahrenen (s. Bd. I, S. 432 ff.).

So scheint es denn, daß auch im System christlicher Heilswahrheit, wenn wir im ersten Haupttheil die „Heilsbedingungen" erörtern wollen (s. I, S. 231 ff.), vor Allem die Heilsbedürftigkeit oder das Heilsbedürfniß der Menschheit zur Sprache kommen müßte. Denn die Sünde, als schuldbedingende gottwidrige Gesinnung des Menschen, und die Gnade, als schuldtilgende barm-

herzige Liebesgesinnung Gottes des Vaters bildeten ja die eigentlichen Brennpunkte in der Ellipse christlicher Glaubens- und Heilserfahrung (I, S. 65 ff. vgl. S. 232 ff.). Als nächstliegende „Heilsbedingung" erschiene also der bußfertige Glaube selber. Allein so gewiß für die persönliche Heilsaneignung und Beseligung des Menschen, also für seinen Gnadenstand und seine Gotteskindschaft dieser Glaube als persönliches (subjektives) Empfangsorgan bedingend ist (vgl. Abschn. V, 3), so gewiß ist es andrerseits, daß unser Glaube weder das Heil selbst beschafft, noch seine thatsächliche (objektive) Verwirklichung in der Menschheit und für die Menschheit wesentlich bedingt. Ja, wir müssen noch weiter gehen und sagen: auch das Heilsbedürfniß oder die Sünde mit all' ihren todbringenden Folgen ist nicht die erste bedingende Voraussetzung (conditio sine qua non) für die reale Heilsbeschaffung und Heilsverwirklichung. Diese könnte vielmehr durch jene ernstlich in Frage gestellt werden. Eine Untersuchung der Wunde von Seiten eines erfahrenen Arztes müßte vielleicht ihre Unheilbarkeit constatiren; und falls er die todbringenden Folgen (die s. g. letalen Momente) durchschaut, würde seine Diagnose zugleich eine verhängnißvolle Prognose des nahenden unabwendbaren Endes in sich schließen. Der pathologische Proceß schlöße die Möglichkeit einer erfolgreichen Therapie aus, wenn es sich herausstellte, daß der Lebensfunke erloschen, der Lebensstrom versiegt ist. Der Mensch, in welchem der Pulsschlag stille steht und der Verwesungsproceß begonnen hat, erscheint auch nicht mehr rettbar oder heilsfähig. Die physiologischen Lebensbedingungen (vgl. Bd. I, § 6 ff.) müssen noch irgendwie vorhanden sein, wenn anders der sachkundige und erfahrene Patholog (I, § 11 ff.) den Versuch einer Therapie (I, § 15 ff.) mit irgendwelcher Aussicht auf einen Heilserfolg unternehmen soll. Ohne Bild: der Gott, der da gesprochen: „Ich bin der Herr, dein Arzt" (2 Mos. 15, 26); „Ich will dich heilen von deinen Wunden", obwohl „deine Verwundung" (für menschliche Aerzte) „unheilbar ist" (Jer. 30, 12. 17) — dieser Heilsgott weiß es, daß der von ihm und zu ihm geschaffene Mensch

zwar ein verlorenes, aber doch noch ein nach ſeinem Urquell, nach ſeinem Vaterhauſe ſehnſuchtsvoll ausſchauendes Kind Gottes iſt. Er iſt ein ſchwer Kranker, den nach Heil und Errettung dürſtet; ein Gelähmter, der geſund werden möchte; ein edler Sklave, der in „ſcharfangeſchloſſenem Kettenſchmerz" nach Freiheit und Erlöſung ſchreit; ein Sterbender, in welchem der noch nicht erlöſchte Lebensfunke immer wieder die Hoffnung weckt und nach dem Arzt ausſchauen heißt, der ihm allein Heil und Hilfe bringen kann (vgl. Bd. I, S. 262 ff.).

In dieſem Heilsbedürfniß, in dieſer Heilsſehnſucht auch des natürlichen Menſchen liegt alſo der erfahrungsmäßige Nachweis für ſeine noch nicht ausgetilgte Heilsempfänglichkeit. Das in ihm ſich regende Heimweh mahnt ihn an die urſprüngliche Heimath; jenes „ſich mühſelig und beladen fühlen" iſt ein Zeugniß dafür, daß er um ein verlorenes Paradies trauert. Jenes „immer ſtrebend ſich bemühn" weiſt auf ſeine Erlöſungsfähigkeit hin.

Dieſe ſozuſagen empiriſche Heilsempfänglichkeit ſchließt durchaus nicht die Fähigkeit zu einer auch nur theilweiſen Selbſtheilung ein. Wir werden vielmehr ſehen, daß der von Gott verlaſſene Menſch in ſeiner Heilloſigkeit verkommen, dem Tode verfallen müßte. Aber die Fähigkeit geheilt zu werden, die Heilsempfänglichkeit in dem rein receptiven Sinne (capacitas mere passiva im Hinblick auf jene scintillula, wie die Alten den in ihm noch glimmenden göttlichen Lebensfunken nannten) dürfen wir ihm nicht abſprechen, wenn wir nicht — wider alle Erfahrung — den Menſchen zu einem Thier oder Teufel machen wollen. Der Gewiſſenszwieſpalt in ſeinem Innern iſt und bleibt die Signatur des echt menſchlichen Weſens. Freilich kann der ſinnliche (degradirte) Naturmenſch jenem qualvollen Selbſtgericht entlaufen wollen und ſo auf das Niveau des Untermenſchlichen herabſinken. Andrerſeits mag der dämoniſch ſich verfeſtigende Geiſtesmenſch den „Gewiſſensbiß" ſogar „unanſtändig" finden, indem er ſich ſelbſt auf das Piedeſtal des Uebermenſchlichen erhebt (Nietzſche). Beides aber iſt Entartung (décadence) in des Worts verwegenſter Bedeutung. Zu ſich ſelbſt „Nein" ſagen können, iſt die Bedingung für das freudige „Ja" gegenüber der Heilsbotſchaft. Und in dem geweckten Schuldgefühl, wie es ſich gerade beim erfahrenen Chriſten vertieft und durch das Evangelium, das „arme Sünder" macht, verfeinert, liegt mit der Erweis für den tragiſchen Charakter der „neben einge-

kommenen" Sünde. Diese kann also auch nicht der Ausgangspunkt für die christliche Heilslehre sein. Sie trägt vielmehr einen secundären Charakter an sich (Abschn. II Hamartologie) und stellt die Erreichung des Ziels: die Heilsbestimmung der Menschheit (s. Abschn. III: Teleologie) zunächst sogar in Frage, weil sie die vollkommene Heillosigkeit zur nothwendigen Folge zu haben scheint (s. Abschn. II, 3: Thanatologie). Erst wenn wir die gottgewollte (ursprüngliche, wesenhafte) Menschheitsidee, wie sie unserem Sehnen zu Grunde liegt, zu erfassen versucht haben, wenn wir auf die schöpferisch gesetzte Anlage des Menschen hinblicken, die uns seine Gottes- und Weltbildlichkeit erkennen läßt (Abschn. I, 3), werden wir im Stande sein, zu verstehen, warum und inwiefern auch der gegenwärtig von der Gewissensunruhe zerquälte und nach Heilung ausschauende Mensch — trotz der ihm anhaftenden Sünde — wirklich und wahrhaft heilsfähig ist. „In des Herzens Tiefen" — sagt in seiner feinen Weise M. Kähler (Der lebendige Gott, 1897[2] S. 19) — „wird doch keiner unter uns Gott los. Aus dem Weh der Vergänglichkeit und dem bunten Wirrsal des Sichtbaren streckt die Seele sich aus und schreit nach dem lebendigen Gott." Jenes augustinische „Tu fecisti nos ad te" ist geradezu der Schlüssel für das geheimnißvolle Räthsel des „cor nostrum inquietum est" (Bd. I, S. 235 f.). Gegenüber allem heidnischen Dualismus (Bd. I, § 10, 3) und manichäischen Pessimismus (I, S. 233 ff.) werden wir also die Erlösungs- und Heilsfähigkeit des zu Gott geschaffenen Menschen uns vor Allem klar zu machen haben (Abschn. I), während wir dem oberflächlich optimistischen Pelagianismus gegenüber das intensive Heilsbedürfniß werden hervorheben müssen (Abschn. II). Der christocentrische Charakter unserer ganzen dogmatischen Lehrentwickelung wird sich aber insofern schon hier kund geben müssen, als die Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit einer Menschwerdung Gottes in Christo mit der Voraussetzung steht und fällt, daß die menschliche Natur als eine gottesbildliche auch für Gottes Einwohnung empfänglich ist (finitum capax infiniti), sowie andrerseits: daß Gott, als das specifisch geistige Wesen, als die zur Welt sich herablassende ewige Liebe auch der Verleiblichung (Offenbarung) in Raum und Zeit fähig erscheint (infinitum capax finiti). Der „zweite Adam" aber, wie er uns zum Heil thatsächlich erschienen (Realprincip) und wie er uns im Heilsglauben persönlich zu eigen geworden ist (Idealprincip), weist uns zurück auf jenen „ersten Adam", dessen Gottes- und Weltbildlichkeit uns seine ursprüngliche (wesenhafte) Heilsfähigkeit erst verständlich macht.

2. Sehen wir nun näher zu, welcher Grundgedanke in dieser gegenwärtig noch vorhandenen (realen) Heilsempfänglichkeit und jener ursprünglich ihm eignenden (idealen) Heilsfähig-

keit des Menschen enthalten ist. Wir dürfen uns da nicht ohne weiteres auf einen unserer Erfahrung fernliegenden, ja durchaus unzugänglichen Paradieseszustand, auf einen sogen. „Urstand" wie auf ein „goldenes Zeitalter" berufen. Der in dieser Beziehung uns vorliegende biblische Bericht bliebe nicht blos dogmatisch unverstanden, sondern auch in religiös-sittlicher Hinsicht werthlos und praktisch unfruchtbar, wenn nicht der jetzige Zustand auch des „natürlichen Menschen", vollends aber des durch das Heilserlebniß zur Gotteskindschaft und Reichsgemeinschaft gelangenden „neuen Menschen" auf jene ursprüngliche Eigenart unseres Geschlechts hinwiese, die uns seine gottgewollte und schöpferisch gesetzte Anlage noch heute lebendig zu vergegenwärtigen und zu erklären im Stande wäre. Die „ursprüngliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott" — wie sie z. B. Philippi zum Ausgangspunkt des ganzen Systems christlicher Heilswahrheit macht — bliebe ein unverstandenes Stück „Urgeschichte" oder ein bloßer „Mythus", wenn nicht in dem gegenwärtigen Heilserlebniß des Christen die Anknüpfungspunkte nachweisbar wären für jene, unsere Heilsfähigkeit begründende gottes- und weltbildliche Anlage.

Fassen wir zunächst die natürliche Menschheit ins Auge (s. w. u. § 2). Trotz ihrer Degeneration, ja mit durch die charakteristische Form ihrer Entartung oder Un-Art läßt sich ein Schluß ziehen auf die ihr eignende, selbst durch die Sünde nicht ganz zerstörte höhere Wesens-Bestimmtheit und -Bestimmung. Es ist zunächst jenes geheimnißvolle Ineinander von Geist und Leib, von Person- und Naturleben, wodurch sich das Doppelantlitz — nicht das Doppel-Ich, sondern die Doppel-Art des Menschen in seiner Gott- und Weltverwandtschaft kennzeichnet (Bd. I, S. 139 ff.). Offenbar liegt gerade in dieser Zweiseitigkeit, in dieser Verknüpfung von Geistigem und Leiblichem (Pneumatischem und Somatischem), von „himmelstrebenden Gedanken" und „peinlichem Erdenrest" das Tragische, das ihn mit sich selbst Entzweiende, das ihn fort und fort Zerquälende! Er fühlt sich zunächst als Bürger dieser sinn-

lich bestimmten Naturwelt. Er ist in ihr wie zu Hause. Er wechselt zwischen Wachen und Schlaf und schwebt allzeit zwischen Leben und Sterben. Wie die niederen, ihm verwandten Naturwesen bewegen Hunger und Liebe auch ihn, kraft des Selbsterhaltungstriebs sich und sein Geschlecht vor den drohenden Todesmächten zu wahren und die irdischen Lebensbedingungen sich zu schaffen. Er arbeitet und ringt zunächst für seine leibliche Existenz. Aber — er findet da nicht seinen Frieden, geschweige denn volle Befriedigung. Die innere Unruhe läßt ihn nicht los. Sein Sehnen und Streben drängt ihn zur Beschäftigung mit einer höheren, geistigen Idealwelt. Trotz seiner zeiträumlichen Beschränktheit wird er den Ewigkeitsgedanken nicht los. Trotz der ihn bindenden und bedingenden Naturnothwendigkeit fühlt er den Thatendrang, weiß er von seiner höheren Bestimmung zu sagen und bewegt sich als „freies Wesen" nach normativen, den Willen bestimmenden Gesetzen. Er sucht sich seine eigene Culturwelt zu schaffen. Es wirken bewußt oder unbewußt, fast mit unwiderstehlicher Gewalt Religions-Ideen und -Motive mit. Und selbst wo er wider Gott und den Gottesgedanken sich auflehnt, wo er in titanenhaftem oder prometheischem Uebermuth sich selbst zu behaupten sucht, ist er nicht im Stande jenen inneren qualvollen Zwiespalt zum Schweigen zu bringen. Es liegt etwas Faustisches in seinem Naturell, während das rein Mephistophelische, das ausgeprägt Dämonische im Grunde seinem eigentlichen Wesen ebenso fern liegt, als das rein Thierische oder ausgeprägt Bestialische, es sei denn, daß er in übermenschlicher oder untermenschlicher Tendenz sich verfestigt und so zu vollständiger Entartung (Degeneration) gelangt (s. o. S. 4 f.). Mensch sein heißt ein Kämpfer sein. Und die Selbstbekämpfung ist die nothwendige Kehrseite des Trachtens nach dem Reiche Gottes.

Allerdings heißt es vom schwächlichen Menschen: „Er liebt sich bald die unbedingte Ruh". Aber es läßt ihm eben keine Ruh noch Rast. „Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne, und von der Erde jede höchste Lust; und alle Näh und alle Ferne befriedigt nicht die tiefbewegte Brust." Das ist jener „unerklärte Schmerz", der „alle Lebensregung hemmt". Und doch

ist jene „Lebensregung" zu tief im Menschen gewurzelt. Er, unbefriedigt jeden Augenblick, schmachtet gleichwohl nach Befriedigung. Aus diesem zwiespältigen, in Lebensdurst sich verzehrenden Zustande, vor Allem aber aus dem nagenden Gewissen und qualvollen Schuldgefühl erklärt sich der stets wiederholte Versuch, in der Religion Ruhe und Lebensgewißheit zu gewinnen.

Es ist dies der Erfahrungsbeweis für des Menschen höhere göttliche Anlage, wie andrerseits ein Zeugniß seines kläglichen Gebundenseins an diese Welt. Es ringt die Geistes- und Naturmacht, der Gottes- und Weltmensch, der Freiheitsdrang und das Abhängigkeitsgefühl in ihm. Und dieses stete Unbefriedigtsein wird so zum Quellpunkt, zum motorischen Nerv seiner geschichtlichen Entwickelung, sowie allen Fortschritts. Ja, der Mensch erscheint uns kraft seiner geist-leiblichen Eigenart als das einzige uns bekannte geschichtsfähige Wesen. Und in dieser seiner Geschichtsfähigkeit – auch wenn wir ganz absehen wollten von christlicher Heilserfahrung — liegt seine Heilsfähigkeit wesentlich mit begründet.

Betrachten wir die Sache noch von einer anderen Seite. Auch die Naturwelt hat ja ihre Entwickelungsperioden und man redet nicht mit Unrecht von einer „Entwickelungs-Geschichte" (vgl. K. E. v. Baer und seine Weltanschauung von Dr. R. Stölzle. 1897 S. 310 ff.). Nicht nur in der organischen, sondern auch in der anorganischen (elementaren und planetaren) Welt bewegt sich Alles nach bestimmten Entwickelungsgesetzen. Aber es fehlt dieser Naturwelt trotz allem typischem Werdedrang und trotz aller „Zielstrebigkeit" an dem charakteristischen Moment der historisch fortschreitenden Weltcultur: an der Zwecksetzung bewußter Art, an der sittlich motivirten That nach gebietenden Gesetzen und dem geistig ausgeprägten Wort als Mittel der Ueberlieferung. Erst wo ein bewußtes Geistesleben mit zwecksetzenden Motiven zu Tage tritt, wo Traditionen und Ideale ins einsame und gemeinsame Menschenleben eingreifen, erst wo Sprache und Sitte, Wort und Schrift von einem geistigen Ringen in Fort- und Rückschritt, in Wahrheit und Irrthum Zeugniß ablegen, können und dürfen wir im eigentlichen Sinne von „Geschichte" reden. Denken wir uns nun die Möglichkeit — es wäre freilich eine bloße Abstraction, sie ist aber lehrreich — daß der Mensch (wie die Materialisten sagen) als bloßes Naturwesen in rein sinnlichem Selbsterhaltungstriebe den „Kampf ums Dasein", mit Unterdrückung alles dessen, was ihm hinderlich ist oder sich als „lebensun-

fähig" erweist, instinctiv — ohne das ideale Bewußtsein einer sittlichen oder religiösen Verpflichtung — durchführte, er sänke — auch wenn er sich einbildet „Uebermensch" zu sein — auf die Stufe des Thieres herab; und dieser klügsten aller Bestien müßten wir dann im Hinblick auf ihren heillosen Zerstörungstrieb nicht bloß die Heilsfähigkeit, sondern mit ihr auch alle Geschichts- und Culturfähigkeit crude nude absprechen. Es wäre die Barbarei, ja die Bestialität das verhängnißvolle Ziel menschlicher „Entwickelung". Gott sei Dank, es ist dies, wie gesagt, eine bloße Abstraction. Jene Naturalisten und Positivisten, sind trotz ihrer realistischen Tendenz pure Dogmenreiter, die der unbestreitbaren Wirklichkeit *menschlich-geschichtlichen* Ringens und Strebens brutal ins Gesicht schlagen. Weder die Eigenart menschlicher Sprache und Sitte, noch auch das ästhetische und ethische, wissenschaftliche und politische, wirthschaftliche und culturliche, geschweige denn das religiöse und kirchliche Gemeinschaftsleben sind sie im Stande zu verstehen und zu erklären. Warum? Weil sie den Menschen als bloßes Naturwesen fassen und die Eigenart seiner *Geschichtsfähigkeit* (und somit seiner Heilsfähigkeit) verkennen.

Das andre Extrem zeigt sich uns bei jenen spiritualistischen Idealisten, die nur den „Geist" für wesentlich halten und die uns Anlaß geben, bei unserer „Gottähnlichkeit bange" zu werden. Dann fehlte uns die gleichsam verhüllende, mildernde Seite des „Naturlebens", wir büßten ebenfalls unsere Entwickelungs- und Geschichtsfähigkeit und damit auch unsere Heilsfähigkeit ein. Pessimistisch gedacht würde so der Mensch im Fall sündiger Entartung und Auflehnung sozusagen zum Satan gestempelt. Wäre er als bloßes Geistwesen — etwa nach Art der Engel (s. § 17) — aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, so ginge für ihn mit der Geschichtsfähigkeit auch die Heilsfähigkeit verloren. Von einer „Geschichte" der *Geisterwelt* wissen wir absolut nichts, es sei denn, daß wir gnostischen und neuplatonischen Phantastereien uns hingeben wollten. Und von einer „Geschichte des Teufels" (wie *Roskoff* z. B. sie darstellt) kann nur in dem Sinne die Rede sein, wie der Mensch sich der Satansidee in religionsgeschichtlichem Fortschritt zu bemächtigen versucht hat (s. § 20). Daß aber auf biblischem Grunde von einer „Geschichte" der Engel (wie sie Biedermann D. II[2] S. 42 andeutet) nicht die Rede sein kann, liegt für Jeden auf der Hand, dem „Geschichte" nicht eins ist mit einer Reihe einzelner „Thatsachen". Daß die Geisterwelt nach Gottes Willen in die Reichs- und Heilsgeschichte mit eingreift, bestreiten wir nicht. Aber eine wirkliche *historische Entwickelung* der Engel läßt sich nicht einmal denken, geschweige denn nachweisen. Damit ist aber auch die Heilsfähigkeit reiner Geistwesen ausgeschlossen. Der wider Gott sich bewußt auflehnende (reine) Geist erschiene in seiner dämonischen Selbstbehauptung erlösungsunfähig, wie wir das später (bei der Satana-

logie Abſchn. II, § 20) näher nachweiſen werden. Für die reinen Geiſtweſen — nehmen wir vorläufig an, daß es ſolche giebt — wäre der eigenwillige Abfall von Gott eins mit ihrer Gerichtsreife. Ihr Widerſtand trüge den Charakter der klar beabſichtigten Empörung, die der göttlichen Liebe und Erbarmung den eigenwilligen Trotz entgegenſtellte, einer Verſtockung wider beſſeres Wiſſen, die von keiner Verſöhnung, alſo auch von keiner Sehnſucht nach ihr eine Spur aufzuweiſen vermöchte. Zu ſolch dämoniſcher Verfeſtigung im Böſen kann, wie wir ſehen werden (§ 22), auch der Menſch es ſchließlich bringen. Er würde eben dadurch reif zum Gericht der Verdammniß, die einerſeits die Heilsmöglichkeit ausſchließt, andrerſeits die heilig-richtende Uebermacht des göttlichen Willens wach rufen muß, wenn Gott nicht ſeiner ſpotten und dem Reich des Böſen im Kampf wider das Reich Gottes den Sieg laſſen ſoll. Wäre alſo der Menſch bloßes Geiſtweſen oder hätte er (wie z. B. die platoniſche und origeniſtiſche Lehre von einer Präexiſtenz der Seelen es mit ſich bringt) in einem vorzeitlichen, rein leiblosen Zuſtande ſich vollbewußt wider Gott aufgelehnt, ſo wäre ſeine Heils- und Erlöſungsfähigkeit ernſtlich in Frage geſtellt. Es liegt aber auf der Hand, daß dies Alles ſpitzfindige idealiſtiſche und ſpiritualiſtiſche Träumereien ſind, die dem wirklichen, geiſtleiblichen und daher für eine geſchichtlich und natürlich ſich entfaltende Gattungsgemeinſchaft von vornherein angelegten menſchlichen Weſen nicht gerecht werden. Gerade die ihm eignende geheimnißvolle Naturſchranke und irdiſche Gebundenheit bedingt für das geiſtige und perſönliche Weſen des Menſchen nicht blos deſſen Entwickelungs- und Geſchichtsfähigkeit, ſondern ermöglicht auch einen ſolchen Eintritt der Sünde, daß der Heilsweg offen blieb, und zwar ebenfalls auf dem Wege allmählicher, geſchichtlicher, reſp. heilsgeſchichtlicher Entwickelung (ſ. w. u. Abſchn. III, Cap. 2). Weil er alſo nicht blos Gottes Bild, ſondern auch das Weltbild, weil er Geiſtesart und Naturart in geheimnißvoller Verſchmelzung an ſich trug und noch trägt, konnte und kann der Menſch bei der ihm auferlegten Probe ſeiner Freiheit in jene verhängnißvolle Verſuchung gerathen, ſtatt in der Gotteskindſchaft ſich zu bewähren, die Selbſtherrlichkeit und Weltherrſchaft anzuſtreben. In ſeiner Naturſchranke, wie wir ſehen werden (Abſchn. II, 2 Sarkologie), liegt es mit begründet, daß er ein irrender, aber kein verſtockter Sünder d. h. daß er nicht ſchlechterdings heillos iſt, ſondern daß in der Art ſeines Heilsbedürfniſſes mit das Zeugniß dafür liegt, daß er von vornherein, ſeinem Weſen und ſeiner anerſchaffenen Anlage nach heilsempfänglich und heilsfähig iſt.

Für den in der Heilserfahrung ſtehenden Chriſten iſt die gottgeſetzte Heilsanlage des Menſchen nicht blos eine Sache ſeiner innerlichen Glaubensüberzeugung; ſie iſt ihm auch thatſächlich da-

durch verbürgt, daß Gott durch Christum, den Menschensohn, die Menschheit zu einer Heilsgemeinschaft im Reiche Gottes berufen und befähigt hat. So muß denn auch ihre ursprüngliche Heilsanlage und ihre gottgewollte Cultur- und Kampfesaufgabe gegenüber der „neben eingekommenen" Sünde als die nothwendige, bedingende Voraussetzung im System christlicher Heilswahrheit erscheinen. Und zwar genügt hier nicht der Rückblick in einen räumlich und zeitlich uns fern liegenden, für unsere Erfahrung schlechterdings unzugänglichen und deshalb unverständlichen, weil rein vorgeschichtlichen oder gar mythisch-übergeschichtlichen (präexistenten) „Urzustand"; sondern es handelt sich um jenen Geschichtsanfang, der uns das noch gegenwärtig bestehende Doppelantlitz des gottes- und weltbildlichen Menschen verständlich macht und zugleich den Schlüssel darbietet für das Problem seiner sündigen Fehlentwickelung und seiner trotz allem Sündenelend unaustilgbaren Gottessehnsucht. So wird der Ausgangspunkt für unser Lehrsystem wahrhaft menschlich (anthropocentrisch) sich gestalten und doch im steten Hinblick auf die Menschheitsvollendung in Christo, dem Gottes- und Menschensohne, dem Real- und Idealprinzip unserer Heilsgemeinschaft entsprechend, zugleich christocentrisch geartet sein. Wie Christus, der zweite Adam, das Gottes- und Weltbild an sich trug und tragen mußte, um die heilsbedürftige, an die Welt verlorene und doch nach Gott seufzende Menschheit zu erlösen und zu versöhnen, d. h. das Gottesbild in ihr wiederherzustellen und ihr die Gotteskindschaft wiederzubringen, so wird und muß auch der erste Adam und die von ihm stammende adamitische Menschheit in ihrer eigenartigen Gottes- und Weltbildlichkeit auf eine Gemeinschaft im Reiche Gottes angelegt, d. h. als eine heilsfähige aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen sein. Welch ein reicher, mit unserer christlichen Heilserfahrung eng zusammenhängender dogmatischer Stoff und welche selbstverständliche Gliederung sich für den ersten Abschnitt unserer Glaubenslehre daraus ergiebt, haben wir nunmehr durch Analyse dieses gewonnenen Grundbegriffs darzulegen.

3. Daß dem Menschen, als der einzigen uns bekannten geschichtsfähigen Creatur, die Heilsfähigkeit — auch bei etwa eintretender krankhafter Fehlentwickelung — eignet, beruht auf einem Glaubensurtheil, das durch die Heilserfahrung des Christen bestätigt wird. Aber bereits dem natürlichen Bewußtsein muß sich jene Auffassung als eine Art Werthurtheil aufdrängen im Hinblick auf die eigenartige Stellung, die der Mensch, diese Welt im Kleinen, auf dem Boden der großen und weiten Naturwelt einnimmt. Schon als Culturmensch trägt er sein Haupt höher und überragt die ihn umgebende anorganische und organische Daseinssphäre durch seine zwecksetzende, ja in gewissem Sinne geistig-schöpferische Thätigkeit. Er erscheint uns nicht blos als ein Mikrokosmos, sondern auch als eine Art Mikrotheos, dem freilich die gottgesetzte Aufgabe der „Weltbeherrschung" unerfüllbar erscheinen muß, wenn er der Schranken seines Daseins, ja seiner schuldbedingenden Gottentfremdung schmerzlich inne wird. Zu selbstherrlichem Bewußtsein, zu gesteigertem „Selbstgefühl", geschweige denn zu einer rücksichtslosen „Herrenmoral" ist da wahrlich kein Grund vorhanden. Je höher sein Ideal sich gestaltet, je mehr er sich's zum Bewußtsein bringt, daß er „göttlichen Geschlechts" ist (Apostg. 17, 28 f.), desto demüthigender erscheint die tragische Wirklichkeit. Aber jenes Werthurtheil über die höhere Anlage bleibt bestehen; ja es vertieft sich und wird ihm unumstößlich durch das schmerzliche Gefühl des Abstandes zwischen Idee und Wirklichkeit. Der Wirklichkeit menschlichen Suchens nach dem „unbekannten Gott" muß doch ein Urbild entsprechen, nach dessen Verwirklichung der gläubige Christ nicht blos sehnend ausschaut, sondern das ihm, menschlich und zugleich göttlich geartet, in dem geschichtlichen Gottes- und Menschensohne verkörpert entgegentritt. Das allgemeine Werthurtheil in Betreff der höheren Anlage der geschichts- und heilsfähigen Menschheit wird so zu einem berechtigten Seinsurtheil in Betreff der wesentlichen und ursprünglichen d. h. der schöpferisch gesetzten Grundlagen menschlicher und gottmenschlicher Eigenart. Nicht um eine theosophische oder specu-

lative Metaphysik, nicht um eine logische Deduction des göttlichen Ursein's oder menschlichen Sosein's handelt es sich hier, wo von der ursprünglichen Heilsfähigkeit der Menschen auf Grund seiner Gottes- und Weltbildlichkeit die Rede ist. Wir bleiben vielmehr in dem Kreise unserer anthropocentrischen und christocentrischen Untersuchung, wenn wir den in der Idee der Heilsfähigkeit enthaltenen dogmatischen Lehrstoff als christliche *Seinslehre* (*Ontologie*) darzulegen suchen. Denn hier müssen sich uns die *bedingenden* Grundlagen für eine christliche Gottes-, Welt- und Menschheitsidee ergeben; und zwar so, wie sie den in Christo gipfelnden Offenbarungswegen des zur Menschheit sich herablassenden *Heilsgottes* entsprechen. Wurzelt doch in gewissem Sinne die menschliche Heilsfähigkeit mit darin, daß sich in ihm, in diesem „Mikrokosmos" die Welt *bewußt* abspiegelt, um ihn — als einen Mikrotheos oder sagen wir lieber als ein Gottes- und Menschen*kind* — durch sein *Selbstbewußtsein* bis zum höheren *Gottes*bewußtsein zu erheben. Mag für ihn zunächst die Frage noch offen bleiben, ob ein persönlicher Heilsgott als Vater der Menschheit wirklich existirt und in dem Gottmenschen für uns geschichtliche Gestalt gewonnen hat: das Gottes-, Welt- und Selbstbewußtsein auch des natürlichen Menschen (s. § 2) kann uns schon den Wahrscheinlichkeitsbeweis liefern, daß jenem dreifach gearteten Bewußtsein auch ein *dreifach* unterschiedenes *Sein* entsprechen muß.

a) Für den in der Heilserfahrung stehenden Christen wird diese Wahrscheinlichkeit (Hypothese) zur Gewißheit auf dem Grunde der *Heilsthatsachen*. Es muß daher die christliche Heilslehre, gerade ihrem empirischen, menschlichen und gottmenschlichen Ausgangspunkte gemäß, bei der Frage nach der *wesenhaften* Seinsgrundlage zunächst auf den *Heilsgott* als den geistigen Urquell und schöpferischen Urheber unserer Heilsanlage uns hinweisen (Cap. I). Die eigenartige *christliche Theo-Logie* oder dogmatische Gotteslehre wird uns also in erster Linie beschäftigen, aber so, daß wir nicht „von Oben" construirend das „absolute Sein" oder die „ewige Substanz" zum Ausgangspunkte nehmen, sondern

den Heilsgott als den persönlichen und lebendigen Gott heiliger Liebe so zu erfassen suchen, wie er sich uns Menschen menschlich naht, d. h. der allein geschichtsfähigen Creatur auch in geschichtlicher Weise kraft seiner Herablassung und Selbstbeschränkung in Wort und That bezeugt hat und fort und fort bezeugt (s. Bd. I, § 7, S. 83 ff.; § 16, S. 262 ff.). So wird uns Christen der Gottesbegriff lebendig. Gott ist und bleibt uns nicht ein unverständliches und unfaßbares „jenseitiges" Wesen, das wir in dunklem Gefühl ahnungsvoll uns einbilden oder in logischer Beweisführung als Produkt unseres Denkens zu „beduciren" versuchen. Nein, es ist der heilige Gott, den wir fürchten, und der gnadenreiche Herr, den wir lieben lernen, weil er, der Willensstarke, unsern Willen bewegt und uns innerlich übermocht hat im heißen Kampf der Seele. Als höchstes Gut und Urquell alles Lebens, als Hort des Heils und Gott alles Trostes wird er uns aber nur dann erfaßbar und erfahrbar, wenn er in Christo dem Sohne Gottes als der ewige Vater durch das Zeugniß des heil. Geistes in uns erkannt und erlebt wird. Diese erfahrbare „Dreieinigkeit" ist nicht blos im religiös-ethischen Sinne für die unbedingt vertrauende Herzensgesinnung, sondern auch für die systematisch-wissenschaftliche Aussage — gemäß unserem Real- wie Idealprincip — der einzig richtige und entscheidende Gesichtspunkt (s. § 3) für die Darlegung des specifisch christlichen Gottesbegriffs, wie er dem idealen Religionsbegriff (Bd. I, § 6) allein entspricht, d. h. eine kindliche Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit ermöglicht und immer wieder wachruft (vgl. Bd. I, S. 239 ff.).

b) Wie dieser lebendige Gott als der Urgrund und Urquell unserer menschlichen Heilsanlage und Heilsfähigkeit uns entgegentreten wird, so die von ihm, durch ihn und zu ihm geschaffene Welt als der Heilsboden, als die Naturgrundlage für die allmähliche Verwirklichung eines Reiches Gottes auf Erden (Cap. II). Da die eigenartige Heilsanlage der Menschheit — wie wir oben sahen (S. 8 ff.) — auf dem geheimnißvollen Ineinander von Geist und Natur, von Gottes- und Weltbildlichkeit beruht, so läßt sich

die Idee der Heilsfähigkeit nicht durchführen ohne eine specifisch christliche Kosmologie. Auch hier ist es charakteristisch für das System christlicher Heilswahrheit (im Unterschied von naturwissenschaftlicher oder rein philosophischer Betrachtung s. Bd. I, § 21 f.), daß wir die Welt nicht in ihrer physischen Beschaffenheit oder ihrem metaphysischen Hintergrunde, nicht nach ihrem elementaren Werdegang oder ihrem planetarischen Kreislauf ins Auge fassen, sondern als den gottgesetzten, bedingenden Boden für die geschichtliche, resp. heilsgeschichtliche Entwickelung des Gottesreiches. In diesem Sinne werden wir in der Schöpfungslehre (ätiologisch) nach ihrer Entstehung, in der Erhaltungslehre (ontologisch) nach ihrem gesetzmäßigen Bestande und in der Lehre von der Weltregierung (teleologisch) nach ihrem gottgewollten Ziele zu fragen haben. Die betreffenden Glaubenslehren, die man sonst vielfach, als dem „natürlich-religiösen Bewußtsein" angehörend, den spezifisch christlichen „Dogmen" vorauszuschicken pflegt, werden wir nur von unserem christocentrischen Real- und Idealprincip aus zu verstehen und zu entwickeln im Stande sein; denn uns erscheint die Welt vom Gesichtspunkt des Heilsglaubens als ein Spiegelbild des Heilsgottes, von dem und durch den und zu dem alle Dinge sind. Und nur sofern sie durchs „Wort Gottes" (den λόγος θεοῦ) geworden in seinem „Geiste" (ἐν πνεύματι) ihren Lebensbestand hat, also nur vom Gesichtspunkt eines im christlichen Sinne dreieinigen (trinitarischen) Schöpfergottes betrachtet, erscheint uns die Welt geeignet, der zeiträumliche Boden für die geschichtliche Verwirklichung der Heilsidee und für eine allmähliche Anbahnung des „Reiches" in einer „Menschheit Gottes" zu sein.

c) Das führt uns denn nothwendig weiter zum Endziel dieses ganzen ersten Abschnitts: die Menschheit in ihrer Gottes- und Weltbildlichkeit als die specifisch heilsfähige Creatur zum Verständniß zu bringen (Cap. III). Da handelt sichs nicht etwa um rein biblische Darlegung eines unserer Heilserfahrung fernliegenden Paradieseszustandes (s. o. S. 6 f.) oder um eine abstract-speculative Beleuchtung und Begründung der „unsündlichen Vollkommen-

heit" des Urmenſchen oder der „Protoplaſten". Vielmehr wollen wir auch hier, unſerem Real- und Idealprincip getreu, das in Chriſto, dem zweiten Adam, verwirklichte Urbild menſchlicher Gottes-kindſchaft, wie es uns im Glauben erfaßbar iſt, ja wie wir es als begnadigte Gotteskinder *erlebt* haben, zum Maßſtab und methodiſchen Ausgangspunkt uns dienen laſſen. Die *chriſtliche Anthropologie*, auch wo ſie auf den ſchöpferiſchen Urgrund zurückgeht, *muß* auf den *Heilsgedanken* ſich gründen und den centralen Begriff *menſchlicher Heilsfähigkeit* im Auge behalten, um ſie womöglich bis in ihren gottgeſetzten Anfang zu verfolgen. So wird uns erſt der bibliſche Bericht von der menſchlichen Urgeſchichte lebendig, fruchtbar und verſtändlich werden.

Aber noch Eins kommt bei dieſer methodiſchen Analyſe unſeres menſchlich-chriſtlichen Bewußtſeins in Betracht. Wir ſahen: zum *Selbſt*bewußtſein kommt es nicht ohne *Gottes-* und *Welt*bewußtſein. Eine dogmatiſche Anthropologie ohne die Vorausſetzung einer chriſtlichen Theo- und Kosmologie wäre nicht verſtändlich, weil eben des Menſchen Heilsanlage nur kraft der geheimnißvollen *Vereinigung* von Gottes- und Weltbild in ihm gewährleiſtet erſcheint. Eben deshalb iſt es, wie ich glaube, von tiefgreifender Bedeutſamkeit im Geſammtſyſtem chriſtlicher Heilswahrheit, daß von vornherein die Lehre von der Heilsfähigkeit des *Menſchen* in engſte Beziehung geſtellt werde zur *Lehre von der Geiſterwelt* oder den *Engeln*.

Mir iſt vollkommen bewußt, welchen Anſtoß ich damit allen denen gebe, die dem „modernen Bewußtſein" gemäß nicht bloß den „Teufel ins Fabelbuch" geſchrieben, ſondern die Ueberzeugung, daß es ein unſichtbares Reich gottgeſchaffener und lebensvoll wirkſamer Geiſtweſen gebe, für ein Ueberbleibſel heidniſchen Aberglaubens oder für eine Ausgeburt ſpiritiſtiſcher Einbildung, im beſten Fall für ein Product der kindlich und volksthümlich dichtenden frommen Phantaſie anſehen. Allenfalls im kirchlichen Lied oder in liturgiſcher Bildſprache ſei dieſer Gedanke, wie z. B. Schleiermacher meinte, verwerthbar, aber im wiſſenſchaftlichen

System christlicher Heilswahrheit sei er einfach unmöglich, ja ein Anachronismus schreiendster Art.

Selbst in der positiv-kirchlichen Dogmatik wird die sogen. Engellehre oft wie ein Stiefkind oder Aschenbrödel behandelt, dem der Ehrenplatz im Hause — an dem Tisch der sogen. Grundartikel des Glaubens — versagt ist. Die neueren Dogmatiker behandeln sie (seit Schleiermacher) meist nur anhangsweise. Biedermann z. B. hebt in seiner „Pneumatologie" (D. II², S. 313 f.), wie er die „Lehre von der Geisterwelt zwischen Gott und dem Menschen" sonderbarer Weise bezeichnet, ausdrücklich hervor, daß diese Lehre eine „Trübung" des christlichen Glaubens sei und keine „innere Begründung im Princip des Christenthums" habe; ja er lächelt über den Versuch v. Hofmann's, die „biblische Engellehre in ein System zu bringen" (vgl. Schriftbew. I, 314 ff. und Biedermann a. a. O. II² S. 35). — Unter den kirchlichen Dogmatikern gehen manche (wie Thomasius) ganz an ihr vorbei. Selbst Philippi rechnet sie zu den „weniger fundamentalen" Lehrpunkten. — Neuerdings hat Fr. Nitzsch (in seiner „speciellen Dogmatik" 2. Aufl. S. 320 ff.) sehr flüchtig die „Lehre vom Satan" berührt, ohne vorher auch nur ein Wort über das Vorhandensein einer Geisterwelt gesagt zu haben. Es folgt diese (§ 26) — und zwar auch blos als „Anhang" d. h. doch (wie oben bei der Satanalogie) als gar nicht in den gegliederten Zusammenhang christlicher Heilslehre hineingehörend — erst nach der Lehre von der Weltregierung (§ 25). Wo man, wie es meist in der neueren Dogmatik geschieht, mit vornehmem Lächeln an der Angelo- und Satanalogie vorübergeht (J. Kaftan), da gemahnt es mich immer an das Faustische Wort: „Die Geisterwelt ist nicht verschlossen; dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt". Freilich: „Geheimnißvoll am lichten Tag" bleibt uns wie die Natur-, so die Geisterwelt unverständlich und unerfaßbar, ja gleichgiltig, so lange wir sie nicht im Zusammenhang mit dem Gottes- und Heilsgedanken beleuchten und betrachten. Aber in die christliche Welt- und Glaubensanschauung, namentlich in die auf dem Selbstzeugniß Jesu ruhende christliche Lehre gehört sie — wie wir dogmatisch und biblisch glauben begründen zu können (Abschn. I, 3; II, 1) — mit innerer Nothwendigkeit und als nicht unwesentliches Stück hinein.

Ich hoffe durch meine, mit der Idee der Heilsfähigkeit zusammenhängende Beleuchtung der Lehre von den Engeln (§ 17) den Nachweis zu liefern, daß sie ein wesentlicher Bestandtheil christlicher Heilswahrheit ist. Eine dogmatische Ontologie läßt sich jedenfalls nicht durchführen ohne Entscheidung über die Frage: ob es außer der sichtbaren Naturwelt oder vielleicht gerade

im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen eine Geisterwelt giebt, deren Dasein und Wirken mit der christlichen Gottes- und Welt-Idee sich aufs Engste berührt. Außerdem erhält eine Darlegung der Heilsanlage der Menschheit in der dogmatischen Anthropologie erst dadurch ihr volles Licht, daß die Geistwesen, obwohl dem Reiche Gottes und seiner heilsgeschichtlichen Verwirklichung in providentieller Weise dienend, doch im Fall ihrer Auflehnung wider Gott vom Heil ausgeschlossen erscheinen, also ihrer Eigenart und Anlage nach nicht heilsfähig sind. Dieses negative Moment würde zwar an und für sich noch nicht das Interesse rechtfertigen, das ich für diese stiefmütterlich behandelte Lehre wachrufen möchte. Aber es kommt — wie wir später sehen werden (Abschn. II, 1) — noch ein anderer Gesichtspunkt hinzu, der unsere lebhafteste Theilnahme beansprucht. Wie die christliche Anthropologie als Lehre von der Heilsanlage des Menschen nur durch den Zusammenhang mit der Angelologie ihr volles Licht empfängt, so erscheint diese bedingend für die christliche Lehre von der Sünde (Hamartologie Abschn. II, 1). Denn ohne das Zugeständniß einer Entstehung der Sünde in der Geisterwelt (Satanalogie) würde die Heilsfähigkeit der Menschheit ernstlich in Frage gestellt sein (s. o. S. 10).

§ 1. Zusammenfassung.

1. Im engsten Zusammenhange mit dem (Bd. I, § 15 ff.) gewonnenen Real- und Idealprincip christlicher Glaubenslehre läßt sich die Heilsempfänglichkeit der sündigen, aber nach dem Heil sehnsuchtsvoll ringenden Menschheit als die erste bedingende Voraussetzung für das System christlicher Heilswahrheit bezeichnen.

2. Diese erfahrungsmäßige (subjective) Heilsempfänglichkeit weist uns aber hin auf eine wesentliche (objectiv-ontologische) Anlage, wie sie dem geistleiblich gearteten Menschen im Unterschied von allen (übermenschlichen) Geist- oder (untermenschlichen) Naturwesen eignet. Dadurch erscheint uns die Menschheit

als die einzige geschichtsfähige Creatur, die kraft ihrer Gottes- und Weltbildlichkeit zu einer im Gottes- und Menschensohne (Christus) gipfelnden Heilsgemeinschaft (Reich Gottes) befähigt ist.

3. Der in der Idee der Heilsfähigkeit enthaltene Lehrstoff läßt sich als christliche Seinslehre (Ontologie), entsprechend unserm Gottes-, Welt- und Selbstbewußtsein, dreifach gliedern, indem wir zuerst (Cap. I) in der dogmatischen Theologie den Heilsgott, sodann (Cap. II) in der Kosmologie die Welt als den Heilsboden und endlich (Cap. III) in der Anthropologie — mit innerlich nothwendiger Beziehung auf die Angelologie (§ 17) — den gottes- und weltbildlichen Menschen als die specifisch heilsfähige Creatur ins Auge fassen.

a) Für unseren lediglich orientirenden Einleitungs-Paragraphen verweise ich den Leser auf Bd. I, S. 233 ff. und das architektonische Bild im Anhange der Principienlehre. Hier schon eine biblische Begründung für unsern Satz geben hieße den folgenden Capiteln vorgreifen. Aber bedeutsam für diese einleitenden Gesichtspunkte muß es uns doch erscheinen, daß die gesammte h. Schrift in ihrem geschichtlichen und lehrhaften Zusammenhange jenem Grundgedanken, von dem unsere systematische Lehrentwickelung ausgeht, in bestätigender Weise das Siegel aufdrückt. Sie giebt uns nicht eine allgemeine „Lehre von Gott und seinem Wesen", sondern weist uns gleich in ihren ersten Blättern darauf hin, daß die Welt (Himmel und Erde) durch sein Wort und seinen Geist (1 Mos. 1, 2) in geordnetem Nacheinander auf den Menschen hin geschaffen worden (1 Mos. 1, 26). Im Menschen aber tritt das Gottesbild geeint mit dem Erdgebilde (1 Mos. 2, 7) und der Gattungsnatur (1 Mos. 1, 27 Mann und Weib) uns derart entgegen, daß auf dem Wege der Cultur (1 Mos. 1, 28) die Weltbeherrschung seitens des Menschen (2, 15) erzielt werde. So wurde die „Entstehung Himmels und der Erde" (1 Mos. 2, 4) der Anfang einer Geschichte (תּוֹלְדוֹת), die zwischen Gott und dem zur Gottes- und Weltbildlichkeit erschaffenen Menschen vor sich gehen sollte. Selbst der hohe und hehre Sabbath-Gedanke (1 Mos. 2, 2 ff.) hat nur in dem Zusammenhange vollen Sinn, daß der Mensch in gottgeheiligter Ruhe, d. h. in der Lebensgemeinschaft mit seinem Schöpfer den Frieden und das ideale Ziel seines Strebens und Sehnens suchen und finden sollte. So ist der Mensch nicht blos von und zu Gott geschaffen, um im Gehorsam gegen das Gottesgebot sich zu bewähren. Es wird auch von vornherein die Möglichkeit der eigenwilligen Fehlentwickelung mit der verhängnis-

vollen Todesfolge ins Auge gefaßt, ja ausdrücklich als gottgewollte und gottgeordnete Prüfung und Erprobung für den Menſchen dargeſtellt (1 Moſ. 2, 16 ff.). Und weil die Verſuchung zur Sünde — wir unterſuchen hier noch nicht wie und woher — jedenfalls von Außen an ihn herantritt und nach eingetretenem Fall die Scham und innere Seelenunruhe nebſt der „Furcht vor Gott" (1 Moſ. 3, 8 ff.) ihn zerquält, tritt neben dem ausgeſprochenen Fluch (1 Moſ. 3, 14 f.) von vornherein das Heils- und Troſtwort der Verheißung mit der Ausſicht auf den heilbringenden Sieg des „Weibesſamens" uns entgegen. Auch die erſte, des Menſchen Blöße deckende Gnadenthat Gottes (1 Moſ. 3, 21) weiſt nicht blos auf Jahwe's Heilsabſicht, ſondern auch auf des gefallenen Menſchen Heilsfähigkeit hin. — Sodann wird in dem „Buch über die Nachkommen Adams" (1 Moſ. 5, 1 ff.) mit Rückbeziehung darauf, daß der Menſch „Gott ähnlich" und zwar als „Mann und Weib", alſo zugleich naturbildlich geſchaffen worden, ausdrücklich hervorgehoben, daß Adam einen Sohn erzeugt, der „ihm gleich als ſein Abbild". Und nach 1 Moſ. 9, 5 ff. ſoll das Vergießen von Menſchenblut deshalb ſo hart geahndet werden, weil der Menſch — auch als Sünder — das urſprüngliche Gottesbild noch an ſich trägt (vgl. Jak. 3, 9). Zugleich aber pflanzt ſich der „Same" fort, von Geſchlecht zu Geſchlecht, jener Same einer beginnenden neuen Menſchheit, in welchem „geſegnet werden ſollen alle Geſchlechter der Erde" (1 Moſ. 12, 3; 18, 18; 22, 18; vgl. Apoſtg. 3, 25), auf daß „der Segen Abrahams unter die Völker käme in Chriſto Jeſu" (Gal. 3, 8. 14). Darin liegt für uns bereits auf altteſtamentlichem Boden die Bürgſchaft einer trotz der eingetretenen Sünde noch vorhandenen, der Heilsſehnſucht entſprechenden Heilsfähigkeit der Menſchheit. — Freilich wird, namentlich in den prophetiſchen Zeugniſſen des A. B. wiederholt hervorgehoben, daß in Folge der Sünde der Menſch „heillos" geworden. „Es kann dich Niemand heilen" (Jer. 30, 17 f.); „das ganze Haupt iſt krank, das ganze Herz iſt matt" (Jeſ. 1, 6); dein „Schade iſt verzweifelt böſe und deine Wunden unheilbar" (Jer. 30, 12). Ja, das menſchliche Herz wird geradezu als ein „ſteinernes" bezeichnet (Ezech. 36, 26) und die einzelnen Glieder ſelbſt der Gemeinde des Gottesvolkes im prophetiſchen Geſicht des Ezechiel als „verdorrte Gebeine" geſchildert, deren Belebung fraglich und ungewiß erſcheint (Ez. 37, 1 ff.). Aber dieſer heil. Ernſt der Selbſtbeurtheilung, dieſer tief einſchneidende Peſſimismus erweiſt gerade das tiefe Heilsbedürfniß und ſtellt die Heilsfähigkeit des Menſchen unter den Geſichtspunkt der alleinwirkſamen Gnade und Liebesabſicht Gottes. Er ſieht das ſündige Volk „in ſeinem Blute liegen" und ſpricht zu ihm: „Du ſollſt leben" (vgl. Ezech. 16, 6 mit v. 60; ſ. a. Bd. I, S. 227). Gottes Geiſteshauch kann auch die todt ſcheinenden Gebeine lebendig machen (Ez. 37, 5). Daher der Seufzer: „Heile du mich, Herr, ſo werde ich heil" (Jer. 17, 14); daher die prophetiſche Zuſage Gottes dem ſündigen

Israel gegenüber: „Dein Heil stehet allein bei mir" (Hos. 13, 4. 9. 14). Es gilt also „Gottes Angesicht zu suchen, daß Er uns heile" (Hos. 5, 15). Ich sitze wohl „in Finsterniß" aber „der Herr ist mein Licht"; ich will „auf den Herrn schauen, und des Gottes, meines Heilandes, harren" (Mich. 7, 7, f.) — So zieht sich mit der Heilssehnsucht auch die Gewißheit der Heilserfüllung durch die Psalmen hindurch. Der Seufzer Jakobs: „Herr, ich warte auf dein Heil" (1 Mos. 49, 18) ist die Signatur aller Frommen des A. B. (Ps. 14, 7; 119, 81. 123. 166 f.; vgl. Ps. 33, 10; 27, 1; 42, 3; Jes. 12, 2 f.; 45, 17; 49, 6 ff.; 52, 7). Vgl. überhaupt für den centralen biblischen Heils-Gedanken Bd. I, S. 259 ff.

Diese persönliche Heilssehnsucht zielt zugleich ab auf das „Kommen seines Reiches" (Ps. 93, 1 ff.; 145, 13), auf ein „einiges Volk Gottes", da nicht blos Israel (Jer. 27, 7), sondern „die Menschen die Heerde seiner Weide" werden sollen (Ez. 34, 30 f., vgl. Jes. 49, 6; Joh. 10, 16 ff.). Dann erst wird das „Reich der Heiligen des Höchsten" (Dan. 7, 18 f, 27) zu gottgewollter Verwirklichung in der Völkerwelt gelangen (vgl. Bd. I, S. 113). Diese schließliche Heilsbestimmung der Menschheit ruht aber wesentlich darauf, daß Gott dem Menschen (vgl. besonders Ps. 8, 5 ff.) eine geradezu einzigartige Stellung in der gottgeschaffenen Welt hat geben wollen, indem er ihn „zum Herrn gemacht über seiner Hände Werk" und die Menschen-Kinder als seine, als „Gottes Kinder" achten (Ps. 144, 3), ja zu „Schafen seiner Weide machen will" (Ps. 100, 3; 95, 7). Die Engel, die Geistwesen heißen zwar in besonderem Sinne „Kinder Gottes" (בְּנֵי הָאֱלֹהִים, 1 Mos. 6, 2 vgl. Hiob. 38, 7) und erscheinen dazu bestimmt, der Herstellung seines Reiches in der Menschheit als „starke Helden" zu dienen (Ps. 103, 20; 104, 4; Ebr. 1, 7). Aber ihr Fall (Jud. 6; 2 Petr. 2, 4) und ihre naturwidrige Vermischung mit den „Töchtern der Menschen" hatte ein Geschlecht von Uebermenschen („Gewaltige in der Welt") herbeigeführt (1 Mos. 6, 4 ff.), deren Heilsfähigkeit in Folge ihrer titanenhaft dämonischen Selbstüberhebung in der That zerstört erschien, so daß sie dem Gericht verfallen mußten (1 Mos. 6, 7; 7, 23). Aber gerade daraus ergiebt sich, daß nach alttestamentlicher Grundanschauung die in Noah gerettete und in Abrahams Samen gesegnete „Menschheit" ihre Heilsbestimmung und somit ihre Heilsfähigkeit nicht eingebüßt hat. Sie tragen noch „Gottes Art" an sich und sind „allzumal Kinder des Höchsten" (Ps. 82, 6), die zwar um der Sünde willen sterben (Ez. 18, 20; 5 Mos. 24, 16), aber durch Gottes Gnade leben sollen (Ez. 33, 11 ff.). Und es erscheint charakteristisch für den „von der Erde genommenen" Menschen (Adam), dem „Gott seinen Odem einblies" (1 Mos. 2, 7), daß er die einzige „lebendige Seele" auf der Welt ist, von der es heißen mag: „der Staub muß zwar zur Erde zurückkehren, wie er gewesen, aber der Geist wieder zu Gott, der ihn gegeben hat" (Pred. Sal. 12, 7). In dieser Doppel-Natur,

in ſeiner Gottes- und Weltbildlichkeit, liegt aber mit ſeine Heilsfähigkeit weſenhaft (ontologiſch) begründet.

Dieſer unſer lehrhafter Grundgedanke wird nun durch das N. T. beſtätigt und zu voller Klarheit gebracht. Schon daß der Name „Jeſus“ (יְהוֹשׁוּעַ = Heil ſ. Matth. 1, 21) von vornherein dem Menſchenſohne gegeben wird (ſ. Bd. I, S. 259) weiſt darauf hin, daß nicht blos „ſein Volk“, ſondern die Menſchheit zum Heil gelangen kann und ſoll. Die Menſchenkinder, obwohl „verlorene Söhne“ (Luk. 15, 32), ſind doch „Kinder des Vaters“, die zur „Vollkommenheit“ gelangen ſollen und können (Matth. 6, 48). Deshalb legt ihnen Jeſus vor Allem das „Trachten nach dem Reich Gottes“ ans Herz und predigt ihnen das „Evangelium vom Reich“ (Mark. 1, 15; Apoſtg. 1, 3). Es hätte dies keinen Sinn, wenn er ihnen mit der Reichs- auch die Heilsfähigkeit abgeſprochen hätte. Die Berechtigung, ſich ſelbſt den Gottesſohn zu nennen, motiviert er — den Juden gegenüber — aus der Gewißheit, daß auch die Menſchen, zu denen „das Wort Gottes geſchah“ geradezu mit göttlichem Namen genannt werden (Joh. 10, 35 f. o. Pſ. 82, 6). Freilich, ſofern ſie ſich dieſer Welt hingeben, kann auch die Heilsfähigkeit in ihnen erlöſchen. Von der „Welt“ in dieſem gottwidrigen Sinn ſagt der Herr ausdrücklich, daß ſie den Geiſt der Wahrheit nicht empfangen könne (*οὐ δύναται λαβεῖν* Joh. 14, 17; 16, 33. vgl. 17, 9 ff.), alſo auch für das Heil unzugänglich ſei: *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται* (1 Joh. 5, 19). Aber doch hat Gott „die Welt geliebt“, ſofern und weil ſie „rettbar“ iſt (Joh. 3, 16). Das Ziel iſt und bleibt das Heil der Welt (*ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος* Joh. 7, 17). Und der Menſch als ſolcher, ſofern er bereit iſt, ans Licht zu kommen (Joh. 3, 21) und den Willen Gottes zu thun (Joh. 7, 17), kurz, ſofern er „aus der Wahrheit iſt“ (Joh. 18, 37), erſcheint auch errettbar und heilsfähig.

Derſelbe Gedanke tritt uns aus dem Zeugniß der Apoſtel entgegen. Obwohl „in Sünden todt“ (Eph. 2, 1) und „allzumal Sünder“ (Röm. 3, 23; 10, 12) ſind ſie doch belebungs- und erlöſungsfähig (Eph. 2, 5 ff.; 3, 9 ff.; Röm. 7, 25). Und wie Petrus bezeugt, daß ſie „aus allerlei Volk, das da Gott fürchtet“ annehmbar (*δεκτοί* Apoſt. 10, 35) ſeien; ſo auch Paulus den Athenern, daß ſie, die nach dem „unbekannten Gott“ ausſchauen, ihm „unwiſſend Gottesdienſt thun“, auch als Sünder doch „Gottes Art“ noch an ſich tragen (Apoſtg. 17, 24 ff.). Obwohl im erſten Adam dem Tode verfallen, ſind ſie gleichwohl im Hinblick auf den zweiten Adam zu Einer Gottesmenſchheit berufen und alſo auch befähigt (Röm. 5, 18; 1 Kor. 15, 45). Daher gehört es auch in den pauliniſchen Gedankenkreis, wenn der Ebräerbrief (1, 13 ff.; 2, 14 f.) hervorhebt, daß die „zukünftige Welt“ des Heils nicht der Engelwelt (den „dienſtbaren Geiſtern“), ſondern kraft deſſen, der nicht Engelart, ſondern Menſchenart aus dem „Samen Abrahams“ angenommen, der

Menschheit Gottes unterstellt werden soll. So erklärt sich die schlechthin einzigartige Stellung des Menschen (s. o. Ps. 8, 5 ff.), sofern ihm in gewissem Sinne kraft seiner Doppelstellung (Gott und Welt gegenüber) die Erstlingschaft (ἀπαρχήν τινα Jak. 1, 18; Röm. 8, 23) gebührt; nicht daß er sich dessen rühme, sondern in seiner doppelt verantwortlichen Stellung Gott im Staube dafür danke, daß Er ihn für das Heil und für ein Reich Gottes auf Erden gezeugt und geschaffen.

b) Was die kirchlichen Lehrbestimmungen betrifft, so werden wir sie im Einzelnen bei der Entwickelung unserer Theo-, Kosmo- und Anthropologie kennen lernen. Soweit es sich dabei um die Heils- und Erlösungsfähigkeit des empirischen Menschen handelte, bewegte man sich von Anfang an mehr oder weniger bewußt in dem doppelten Gegensatz, wie er durch die einseitig pessimistische (dualistisch-manichäische) und einseitig optimistische (deistisch-pelagianische) Auffassung wachgerufen wurde. Die gnostischen und manichäischen Richtungen, die nach heidnischer Grundanschauung bereits in der Leiblichkeit des Menschen sein Gebanntsein unter die Naturmacht des Bösen sahen, mußten consequenter Weise seine (passive) Heilsfähigkeit in Frage stellen; die pelagianisirenden Richtungen, die in seiner geistigen Naturanlage das Freiheitsmoment betonten, behaupteten wiederum seine wenigstens theilweise Fähigkeit, sich selbst (activ) das Heil zu erwerben. Gegen beide reagirte das alt-kirchliche Bewußtsein. Jenen gegenüber wurde das mit dem Gottesbewußtsein verbundene Freiheitsmoment (αὐτεξούσιον, libertas arbitrii), diesen gegenüber die mit dem Sündenbewußtsein zusammenhängende Gebundenheit (σάρξ, concupiscentia, servum arbitrium) hervorgehoben, beides aber so, daß eine Heilung im Sinne der Erlösung durch Gottes befreiende Gnade ebenso möglich, als nothwendig erschien. Am tiefsten griff Augustin, indem er beiden Gefahren gegenüber das „tu fecisti nos ad te" in den Vordergrund stellte und dadurch für das cor inquietum des verlorenen Sünders das donec requiescat in te mit Hinweis auf die Erlösungsoffenbarung Gottes des Vaters in Christo durch die wiedergebärende Gnadenwirkung des heil. Geistes verbürgt sah. Aber seinem vorausgesetzten absolutistischen Gottesbegriff (substantia) entsprechend, sollte diese Gnade (gratia) unwiderstehlich (irresistibilis) wirken und aus der verderbten Masse (massa perditionis) nur die „Prädestinirten" retten. Dadurch erschien das Verständniß für die Idee der Heilsfähigkeit der Menschheit als solcher gefährdet. Es fand in Folge dessen die pelagianisirende Richtung, trotz dem durchschlagenden Augustinischen Einfluß, während des Mittelalters in den scholastischen Systemen immer wieder neue Nahrung, wenn auch in modificirter (semipelagianischer und synergistischer) Form (wie wir sehen werden), namentlich in der Lehre von den pura naturalia und der libertas arbitrii, die noch gegenwärtig in dem gottesbildlichen Menschen vorhanden

ſei. Die dogmatiſchen Syſteme des Mittelalters kennzeichnen ſich dabei ſtets als einſeitig *theologiſch* gefärbt, mochten ſie vom Thomiſtiſchen oder Scotiſtiſchen Gottesbegriff ausgehen. Erſt die Reformatoren beſannen ſich auf den wahren anthropocentriſchen und chriſtocentriſchen *Grundgedanken* der Heilslehre. Freilich nicht auf die Dauer und mit voller Klarheit. *Melanchthon* ſelbſt ging (in der Ausgabe der loci vom Jahre 1521 vgl. Corp. Ref. XXI, p. 86 ff.) bekanntlich davon aus, daß man — mit Abwehr der unfruchtbaren „Speculationen über Gott und ſein inneres Weſen" — vor Allem de hominis viribus adeoque de libero arbitrio handeln müſſe. Um der romaniſirenden Gefahr der wenn auch nur theilweiſen Mitwirkung des Menſchen bei ſeinem Heilsprozeß zu entgehen, wurde nicht nur von Melanchthon (1. und 2. Ausgabe der loci, ſowie ſchon in ſeiner Theol. institutio Corp. Ref. XXI, 56), ſondern auch von Luther (de servo arbitrio 1525) die *Unfreiheit* und *Heilsunfähigkeit* des natürlichen Menſchen ſo einſeitig in den Vordergrund geſtellt, daß eine Erlöſung nur auf rein göttliche Wirkung hin (Determinismus, Prädeſtination) möglich erſcheint. Infolge deſſen findet ſich — zum Theil im Gegenſatz zur *ſpäteren* melanchthoniſchen Behauptung von der *activen* Fähigkeit des Menſchen ſich dem Heil hinzuwenden (facultas sese applicandi ad gratiam) — in den lutheriſchen Bekenntnißſchriften der Gedanke von der capacitas (salutis) *mere passiva* ausgeprägt. Die humanae vires (Augsb. Conf. ed. Müller p. 46) erſcheinen *abgeſehen* von der Wirkung des h. Geiſtes plenae impiis affectibus et in potestate diaboli. Aber die pavida conscientia (p. 45) gilt doch als Beweis für die noch vorhandene scintillula der Heilsfähigkeit. Und ſelbſt die Form. Conc. (II de lib. arb. p. 593 ff.), obwohl ſie mit Berufung auf die „heilige Schrift" (Ez. 36, 26), die das Herz des natürlichen, ſündigen Menſchen einem harten „Stein" (lapis, rudis truncus) vergleiche, ihn für die geiſtliche Erneuerung in eigener Kraft abſolut erſtorben (prorsus emortuus p. 590) nennt, weiſt ihm doch als vernünftiger Creatur (rationalis creatura) nicht blos das libere agere (die Wahlfreiheit in rebus civilibus) zu, ſondern auch jene *capacitas non activa, sed passiva* für die Heilserneuerung. In dieſer Hinſicht ſei der Menſch „kein Stein oder Block, ſondern *dazu erſchaffen*" ein Gotteskind zu werden (ad hanc renovationem nullus lapis, nullus truncus, sed *solus homo creatus est* pag. 594). Während alſo die spiritus mali in aeternum von Gott verworfen ſeien, iſt (kraft jener scintillula) die natura hominis lapsi vitae aeternae capax geblieben, wenn auch nicht activa aut efficaci habilitate, ſondern kraft der mera miseratio Dei. In dieſer Richtung bewegen ſich auch mehr oder weniger die älteren *lutheriſchen* Dogmatiker. Melanchthon ſelbſt ſchrieb anfangs das cognoscere beneficia Dei auf ſeine Fahne. Er rieth mit Luther — unter Hinweis auf das quaerere Deum in Christo — die labyrinthos divinitatis zu meiden.

Später aber entging er selbst (wie seine Nachfolger seit Gerhard) nicht der Gefahr, den abstracten (im Grund reformirten) Gottesbegriff in den Vordergrund zu stellen und den gesund anthropocentrischen Ausgangspunkt christlicher Gottes- und Heilslehre mehr oder weniger aus dem Auge zu verlieren. So verkannte man die auch der sündigen Menschheit kraft der imago Dei noch innewohnenden elementa divinitatis und stellte die Menschheitssünde — wie wir später sehen werden — mit der satanischen Sünde wesentlich auf ein und dieselbe Stufe absoluter Heillosigkeit und Verdammlichkeit. Dadurch aber erschien der wichtige Grundgedanke specifisch menschlicher Heilsfähigkeit ernstlich gefährdet.

c) Der zu bekämpfende Gegensatz gegen die von uns entwickelte Idee menschlicher Heilsfähigkeit und gegen die sich daran knüpfende christliche Seinslehre (Ontologie) wird sich uns als ein doppelter herausstellen. Entweder begradirt man den Menschen zu einem sinnlich gebundenen Naturwesen, das auf dem Wege fortschreitender „Entwicklung" durch den „Prozeß des Selbstbewußtseins" sich zur (immanenten) Gottes- und Weltidee emporarbeitet, um schließlich bewußtermaßen unterzutauchen in das Meer der Nothwendigkeit (deterministischer Naturalismus, mit pantheistischem Hintergrunde; vgl. Bd. I, S. 171 ff.). Oder aber man erhebt den Menschen in die Sphäre freier Geistwesen, sodaß er kraft seines „vernünftigen Willens" zur Erkenntniß des überweltlichen Gottes sich zu erheben im Stande sein soll, um schließlich im Sinne der von ihm erfaßten (transscendenten) Gottesidee die Welt frei zu beherrschen und durch Herstellung eines Reiches Gottes moralisch zu erneuern (indifferentistischer Rationalismus mit deistischem Hintergrunde; s. Bd. I, S. 177 ff.). Der für die christliche Gottes- und Weltanschauung entscheidende Heilsgedanke wird hier wie dort beseitigt und eine Art Selbsterlösung an die Stelle gesetzt mit Ignorirung der heilsgeschichtlichen Voraussetzungen. Wir werden in unserer dogmatischen Entwickelung christlicher Theo-, Kosmo- und Anthropologie stets beide Extreme im Auge zu behalten haben, um den von ihnen gefährdeten Grundgedanken menschlicher Heilsempfänglichkeit und Heilsfähigkeit mit Beziehung auf Gott und Welt, Geist und Natur consequent durchzuführen. Methodisch richtig kann das u. E. weder geschehen durch ein voraufgeschicktes, gleichsam neutrales Gebiet „allgemeiner Gottes- und Naturlehre" (Kahnis), noch auch durch eine speculative Voruntersuchung über die „Absolutheit" Gottes und „Relativität" des Weltdaseins (Biedermann, Al. Schweizer, Lipsius, Dorner). Ist doch z. B. in Schleiermachers Glaubenslehre gerade die Entwickelung des „frommen Naturgefühls" ohne Berührung des centralen Heilsgedankens zum Tummelplatz pantheistischer Ideen geworden, während die rationalistische Einbildung einer „natürlichen Religion" dem deistisch-abstracten Gottesbegriff Thür und Thor geöffnet hat. Auch die Grundidee eines „Reiches Gottes" als der Verwirklichung

des „Selbstzweckes" Gottes zur „sittlichen Beherrschung der Welt" (Ritschl, Rel.Lehre § 8) ist nicht dazu angethan, jene beiden Grundirrthümer a limine abzuweisen. Die Berufung aber auf die „ursprüngliche Gottesgemeinschaft des Menschen" (Philippi) droht ohne den centralen Heilsgedanken und den Nachweis der gegenwärtig noch vorhandenen Gottes- und Weltbildlichkeit des Menschen unfruchtbar zu bleiben. Und die an die Spitze des Systems gestellte Entwickelung des Begriffs der „Absolutheit" Gottes (Frank), oder gar der „absoluten Substanz" (Philippi) ist nicht dazu angethan, dem Heilsgedanken das ihm zukommende Primat zu sichern. Es erscheint mir daher sehr anerkennenswerth, daß neuerdings Fr. Nitzsch („Specielle Dogmatik", 2. Aufl. 1896 S. 256 ff.) von der Anthropologie seinen Ausgangspunkt nimmt. Nur erscheint es als ein Fehlgriff, daß er die Lehre von dem gottes- und weltbildlichen Menschen, ja sogar das Wesen der Sünde (S. 277 ff.) meint entwickeln zu können, ohne die christliche Gottes- und Weltidee zu berühren. Der Heilsgedanke und die Person des Gottes- und Menschensohnes muß auch hier als principieller (realer und idealer) Ausgangspunkt für die dogmatische Theo-, Kosmo- und Anthropologie sich bewähren (vgl. Bd. I, § 15, 3).

Erstes Capitel.

Der lebendige Gott des Heils als Urquell menschlicher Heilsfähigkeit.

(Dogmatische Theologie.)

A. Voraussetzungen der christlichen Gotteslehre (§§ 2—4).

§ 2. Das „natürliche" Gottesbewußtsein und die „Beweise" für das Dasein Gottes.

1. Die Frage, ob das sogen. „natürliche Gottesbewußtsein" als Anknüpfungspunkt für die Entwickelung der specifisch christlichen Gotteslehre werthvoll und bedeutsam sei, hat von je her unter den Dogmatikern eine verschiedene Antwort gefunden. Von der einen Seite suchte und fand man in der „natürlichen Religion" und in der dem Menschen „angeborenen" Gottesidee die Spuren der Gottheit selbst und sah in der geoffenbarten, christlichen Gotteslehre nur die läuternde Correctur jenes allgemeinen Gottesbewußtseins (so

schon die Apologeten der alten Kirche und die Scholastiker des Mittelalters, dann Leibniz, Carteſius u. a.). Von der anderen Seite sprach man jenem natürlichen Gottesbewußtsein theils wegen seiner (obj.) Unklarheit, theils wegen seiner (subj.) Ungewißheit jede positive Bedeutung für die christliche Theologie ab (so bei manchen älteren Dogmatikern unserer Kirche, wie Melanchthon und Chemnitz). Ja, man ging so weit, die „natürliche Religion" geradezu für eine Selbsttäuschung und Einbildung zu erklären (so neuerdings A. Ritschl und seine Schule).

Uns erscheint es von Wichtigkeit, zunächst jener Illusion, als sei die Gottesidee dem Menschen „angeboren" (Carteſius), entgegenzutreten. Abgesehen von der gar nicht zu beantwortenden, hier jedoch entscheidenden Zweifelfrage, welche Gottesidee es sei, die ihm innewohne, lehrt Erfahrung und Geschichte, daß der Mensch, als Einzelwesen gedacht oder auf sich selbst gestellt, gar nicht zu einer Gottesidee gelangt, wie er es denn auch als Einzelner (homo ferus) weder zur Sprachentwickelung, noch auch zur sittlichen und culturlichen Ausgestaltung des Lebens bringen kann. Nur innerhalb der Gemeinschaft (vgl. Bd. I, § 8), also auf geschichtlichem Wege, durch Sprache und Sitte, im Anschluß an Natur und Gewissen kann es in der Menschheit wie zu einer wirklichen Cultur, so zu einem wirklichen Cultus, einer Gottesverehrung kommen. Freilich muß in dem Einzelnen, als einem aus der Gemeinschaft herausgeborenen und in ihr heranwachsenden Individuum das religiöse Organ, d. h. ein gewisser Sinn für die Entwickelung des Gottesbewußtseins angeboren sein, denn sonst könnte er durch Erziehung und Beispiel, durch Wort und That nicht ausgebildet und mit einem bestimmten Inhalt erfüllt werden. Aber das Gottesbewußtsein als solches oder gar eine bestimmte Gottesvorstellung kann gar nicht angeboren sein, da erst der Gemeinschaftsfactor auf Grund einer vorausgesetzten Selbstoffenbarung Gottes in Natur und Gewissen, in That und Wort das religiöse Bedürfniß und seine Befriedigung im Gebetsleben des Einzelnen wachruft (I, § 7). Es ist mit dem religiösen Organ, wie mit dem Sprachvermögen

und dem Gewissen. Angeboren ist die Fähigkeit, der zu entwickelnde Sinn dafür. Aber inhaltlich erscheint das religiöse wie das sittliche Bewußtsein durch geschichtliche Entwickelung und die uns umgebende geistige Atmosphäre bedingt. Es gelangt auch ohne Ausbildung des Sprachvermögens (Wortüberlieferung) zu keinem bestimmten Inhalt.

Wie uns die Religionsgeschichte lehrt, prägt sich dieses Gottesbewußtsein höchst verschieden und in mannigfachen, meist krankhaften Verzerrungen aus (Bd. I, § 11 ff.). Aber trotz dieser pathologischen Erscheinungen lehrt uns doch die Thatsache der Religionsgemeinschaften auch auf außerchristlichem Gebiete, daß die Menschheit, wo sie in culturlicher und sittlicher Gemeinschaft lebt, der Gottesidee nicht ledig gehen kann und durch betreffende Culte, wenn auch in unvollkommenen, oft geradezu kindisch abergläubischen (rudimentären) Formen ihrem Anbetungsbedürfniß Befriedigung zu schaffen sucht. Aus diesen verschiedenen Erscheinungsformen der geschichtlich vorliegenden Natur-Religionen einen „reineren" allgemein-menschlichen Gottesbegriff herausklauben und durch Vernunftargumentation oder moralische Beweise eine Allen zugängliche Gottesidee oder eine „natürliche Religion" herleiten zu wollen (wie der vulgäre Deismus und Rationalismus sichs angelegen sein ließ) — das beruhte allerdings auf purer Einbildung. Denn nie und nirgends hat noch diese natürliche Vernunftreligion oder die ihr zu Grunde liegende (deistische oder pantheistische) Gottesidee Fleisch und Blut gewonnen d. h. wirklich religiöse *Gemeinschaftsgebilde* herzustellen oder auf die Dauer zu erhalten vermocht. Aber bedeutungslos für unsere dogmatische Gotteslehre sind jene Versuche gleichwohl nicht. Zunächst insofern nicht, als es von psychologischem Interesse ist, die Eigenart eines Menschen oder einer ganzen Zeit aus der betreffenden Gottesvorstellung zu erschließen. Es ist ein altes und wahres Wort: Sage mir, *wen* und *was* du anbetest, und ich werde dir sagen, wer du bist. Wo Jemand wirklich an einen Gott glaubt, da sucht er ihm auch ähnlich zu werden. Seine Gottesidee ist bestimmend für seinen Charakter, wie für seine

sittliche Lebensrichtung. Und was in dieser Hinsicht von dem Einzelnen gilt, läßt sich mit noch größerem Recht von den Collectivpersonen sagen, sofern sie einem Gott oder vielen Göttern dienen und es schlechterdings nicht lassen können, dem wahren Gott nachzuforschen.

Wie die religionsgeschichtlich sich immer wieder bildenden Cultusgemeinschaften, so bezeugen uns auch die religionsphilosophisch sich immer erneuernden Versuche, die Gottesidee faßbar zu gestalten und zu ergründen, den unwiderstehlichen Durst und Hunger nach dem lebendigen Gott. Es liegt darin für den Menschen ein thatsächliches Zeugniß seines Zu-Gott-Geschaffenseins und somit seiner Heilsfähigkeit, daß er, getrieben von der Heilssehnsucht, nach dem „unbekannten Gott" sucht oder ihm „unwissend" Gottesdienst leistet.

Aber freilich liegt in diesem Ringen und vergeblichen Suchen zugleich der tragische Erweis dafür, daß er es nicht zu voller Befriedigung seiner Heilssehnsucht bringt. Meist bildet sich auch der Einzelne, je nach Bedürfniß und Erfahrung, seine eigne Gottesvorstellung, in welcher er sein „Ideal" aus sich herauszusetzen (zu projiciren) sucht. Und wie leicht wird dieses Ideal zum selbstgemachten Idol! Was er in peinlicher Angst fürchtet oder in schwungvollen Augenblicken sich ersehnt, ist dann im Grunde nur ein Spiegelbild seiner jeweiligen Gemüthsrichtung. Weder der „furchtbare Gott", den die schreckhafte, noch der „liebe Gott", den die schwärmende Phantasie sich ausklügelt, wird uns zu tröstlicher Gewißheit und zu lebenförderndem Hebelpunkt. Gott, so lange er sich nicht als Heilsgott persönlich und geschichtlich mit Wort und That kund giebt, bleibt auch für den heilsfähigen und nach dem Heil sich sehnenden Menschen ein gewaltiges Fragezeichen, ein ungelöstes Problem, ein seinem Verstande unzugänglicher „Grenzbegriff" oder ein verschwommenes, seinem jeweiligen Strebeziel angepaßtes Phantasiegebilde. Wir können solch ein Gebilde für unsere dogmatische Gotteslehre weder in sachlicher Hinsicht, noch auch als Anknüpfungspunkt verwerthen.

2. Gleichwohl ist und bleibt es merkwürdig und darf m. E. nicht von dem Dogmatiker vornehm ignorirt werden, daß durch alle Jahrhunderte menschlicher Denkarbeit, ja durch die Jahrtausende religiösen Gottsuchens immer wieder die ernstesten Versuche sich erneuert haben, das Dasein Gottes direct zu beweisen d. h. die Gottesidee als eine für die menschliche Natur- und Geschichtsbetrachtung schlechthin nothwendige auch dem Verstande darzulegen. Freilich kann und darf hier von einem Beweise im mathematischen oder streng logischen Sinne nicht die Rede sein. Handelt es sich doch nicht um eine abstracte Formel oder um eine denknothwendige Forderung. Im Gegentheil. Gott ist und muß uns gelten als die gewaltigste Realität. Ein Gott, der bewiesen, also auch mit dem bloßen Verstande erzeugt und jedem denkenden Menschen zwingend andemonstrirt werden könnte, hätte für den Menschen nur eine theoretische Bedeutung. Er wäre dann ein Geschöpf unseres Denkens, nicht viel besser als jedes Idol. Ja auf dem logisch-mathematischen Wege des Beweises könnte vielleicht ein Gottesbegriff (und wahrscheinlich ein falscher, erschlichener), aber nimmermehr eine religiöse Gesinnung, ein wirkliches Verhältniß, eine gläubig-anbetende Kindesstellung zu ihm als dem Vater, als dem Gott des Heils hervorgerufen werden. Das kann nur innerlichst erlebt, erfahren, auf ethisch-religiösem Wege d. h. kraft innerer Freiheit und sittlicher Gewissensnöthigung errungen werden, und zwar auf Grund der göttlichen Selbstoffenbarung, die unser Gewissen ergreift und uns ins Gebet treibt, sei es auch zunächst nur in der Form des unaussprechlichen Seufzens, im Gefühl der eigenen Sündenschuld und sittlichen Noth.

Aber für den religiös bereits bewegten und erregten Menschen kann es allerdings von klärender und glaubenstärkender Bedeutung sein, wenn mit Berufung auf Vernunft und Gewissen der Nachweis erbracht wird, daß die Welt der Natur und des Geistes ohne eine Alles beherrschende, regelnde und zwecksetzende höchste Macht, ohne den Glauben an einen schöpferischen und weltregierenden Geist unverstanden bliebe, ja als ein sinnloses Spiel des Zu-

falls oder blinder, alle Freiheit ertödtender Nothwendigkeit uns erscheinen müßte. In diesem Sinn und in solchem Zusammenhange gebraucht, haben jene sogen. „Beweise" eine unverkennbar große, apologetische Bedeutung. Sie sind deß ein Zeugniß, daß der menschliche, zu Gott geschaffene Geist es nicht lassen kann, den in der Welt der Natur und Geschichte sich kund gebenden Spuren Gottes zu folgen und sich so, durch das Nachdenken über Weltursächlichkeit (ätiologisch), Weltbestand (ontologisch) und Weltzweck (teleologisch), eine zusammenhängende Weltanschauung mit religiösem Hintergrunde und Zielpunkt auszugestalten (s. w. u. § 11, 3).

Wenn es sich nun um Eigenart, Zahl und Eintheilung solcher „Beweise" oder vielmehr Nachweise handelt, so läßt sich schwer eine Grenze ziehen oder eine bestimmte Gliederung angeben. Es ist mit Recht gesagt worden (Vanini): wenn das Dasein Gottes aus dem Dasein der Welt begründet werden soll, so müßte es aus jedem Strohhalm hergeleitet werden können. „Jeder Papierschnitzel" — sagt Immermann — „predigt mir den allgegenwärtigen Gott." Und so ist denn in der That die Zahl der Versuche Legion — was kein günstiges Vorurtheil für ihre Berechtigung und ihren Erfolg wachzurufen geeignet ist (s. w. u. die historisch-kritische Darlegung sub c). Aber es liegt doch auf der Hand, daß die Einzeldinge und Einzelerscheinungen nur im Zusammenhange mit dem Gesammtdasein für solch eine Argumentation bedeutsam werden können. Die gesammte Erscheinungswelt gliedert sich aber — ohne daß wir einen Zwiespalt zwischen beiden Gebieten anzunehmen brauchen — in die Welt der Natur und des Geistes oder sagen wir lieber: der physischen Ordnung, wie sie allen Lebewesen eignet, und der geschichtlichen Entwickelung, wie sie nur in der Menschheit (s. o. S. 8) nachweisbar ist. Will man jene als die Welt des Realen, diese als die Welt des Idealen bezeichnen (D. Strauß), so sollte man doch nicht vergessen, daß auch der sinnfälligen Natur mit ihrer sinnvollen Schönheit ein ideales Moment innewohnt, und daß andererseits die in der Menschheitsgeschichte sich auswirkenden Ideen (vor Allem die Gottesidee selbst) von allerhöchster

Realität sind und thatsächlich auch die realsten Wirkungen ausgeübt haben. Jedenfalls steht fest, daß man aus der Bedingtheit (Relativität) der Welterscheinungen auf ein Unbedingtes, alles Bedingendes, d. h. auf ein „Absolutes", wie es unser denkendes Ich fordere, auf eine hinter Zeit und Raum verborgene ewige „Substanz", auf eine bewegende Ursache, auf einen zwecksetzenden weltlenkenden Willen meinte schließen zu müssen.

So ergab sich vor Allem im Zusammenhange mit der angenommenen (logisch freilich nicht beweisbaren) Realität der Naturordnung einerseits der kosmologische, andererseits der teleologische (physiko-theologische) Beweis. Jener sucht (ätiologisch) die allseitige Bedingtheit der Naturwesen und ihrer auf einander wirkenden Bewegungen (Atome, Dynamiden) kraft des Causalitätsgedankens auf eine letzte, unbedingte Ursächlichkeit, kurz auf Gott, als die real daseiende, der Welt zu Grunde liegende (substantielle) Urkraft (primum movens) zurückzuführen; dieser — der teleologische — stellt sich die Aufgabe, den gesammten reichgegliederten Naturorganismus und seine „zielstrebigen" Einzelerscheinungen vermittelst des Zweckbegriffs auf Gott als den intelligenten und weisen Weltlenker zurückzuführen.

Aus der geschichtlich, innerhalb der Menschheit sich ausprägenden Welt des Geistes konnte ebenfalls eine Doppelgruppe von Beweisen entnommen werden, je nachdem man die (theoretische) Erkenntnißseite oder die (praktische) Willensseite in den Vordergrund stellte. Der Menschengeist, die tiefer forschende Vernunft sei genöthigt, die Idee Gottes als des vollkommensten Wesens zu denken; zu dieser Vollkommenheit gehöre aber, daß Gott nicht blos gedacht werde, sondern thatsächlich existire (ontologischer Beweis). Und was im forschenden Einzelgeiste sich als Denknothwendigkeit herausstelle, das werde bestätigt durch die unter den Völkern allgemein verbreitete Gottesidee, wie sie den verschiedenen Culten zu Grunde liege (Beweise e consensu gentium). — Nach der praktischen oder Willensseite suchte man aus der gesetzgeberischen Macht des Gewissens und aus der damit zusammen-

Menschheit Gottes unterstellt werden soll. So erklärt sich die schlechthin einzigartige Stellung des Menschen (s. o. Ps. 8, 5 ff.), sofern ihm in gewissem Sinne kraft seiner Doppelstellung (Gott und Welt gegenüber) die Erstlingschaft (ἀπαρχήν τινα Jak. 1, 18; Röm. 8, 23) gebührt; nicht daß er sich dessen rühme, sondern in seiner doppelt verantwortlichen Stellung Gott im Staube dafür danke, daß Er ihn für das Heil und für ein Reich Gottes auf Erden gezeugt und geschaffen.

b) Was die kirchlichen Lehrbestimmungen betrifft, so werden wir sie im Einzelnen bei der Entwickelung unserer Theo-, Kosmo- und Anthropologie kennen lernen. Soweit es sich dabei um die Heils- und Erlösungsfähigkeit des empirischen Menschen handelte, bewegte man sich von Anfang an mehr oder weniger bewußt in dem doppelten Gegensatz, wie er durch die einseitig pessimistische (dualistisch-manichäische) und einseitig optimistische (deistisch-pelagianische) Auffassung wachgerufen wurde. Die gnostischen und manichäischen Richtungen, die nach heidnischer Grundanschauung bereits in der Leiblichkeit des Menschen sein Gebanntsein unter die Naturmacht des Bösen sahen, mußten consequenter Weise seine (passive) Heilsfähigkeit in Frage stellen; die pelagianisirenden Richtungen, die in seiner geistigen Naturanlage das Freiheitsmoment betonten, behaupteten wiederum seine wenigstens theilweise Fähigkeit, sich selbst (activ) das Heil zu erwerben. Gegen beide reagirte das alt-kirchliche Bewußtsein. Jenen gegenüber wurde das mit dem Gottesbewußtsein verbundene Freiheitsmoment (αὐτεξούσιον, libertas arbitrii), diesen gegenüber die mit dem Sündenbewußtsein zusammenhängende Gebundenheit (σάρξ, concupiscentia, servum arbitrium) hervorgehoben, beides aber so, daß eine Heilung im Sinne der Erlösung durch Gottes befreiende Gnade ebenso möglich, als nothwendig erschien. Am tiefsten griff Augustin, indem er beiden Gefahren gegenüber das „tu fecisti nos ad te" in den Vordergrund stellte und dadurch für das cor inquietum des verlorenen Sünders das donec requiescat in te mit Hinweis auf die Erlösungsoffenbarung Gottes des Vaters in Christo durch die wiedergebärende Gnadenwirkung des heil. Geistes verbürgt sah. Aber seinem vorausgesetzten absolutistischen Gottesbegriff (substantia) entsprechend, sollte diese Gnade (gratia) unwiderstehlich (irresistibilis) wirken und aus der verderbten Masse (massa perditionis) nur die „Prädestinirten" retten. Dadurch erschien das Verständniß für die Idee der Heilsfähigkeit der Menschheit als solcher gefährdet. Es fand in Folge dessen die pelagianisirende Richtung, trotz dem durchschlagenden Augustinischen Einfluß, während des Mittelalters in den scholastischen Systemen immer wieder neue Nahrung, wenn auch in modificirter (semipelagianischer und synergistischer) Form (wie wir sehen werden), namentlich in der Lehre von den pura naturalia und der libertas arbitrii, die noch gegenwärtig in dem gottesbildlichen Menschen vorhanden

— die vollkommene Principwidrigkeit jener Verſuche behaupten. Die Bürgſchaft für den wahren Gottesbegriff, der ſich nimmermehr demonſtriren, ſondern höchſtens im Geſammtzuſammenhange chriſtlicher Weltanſchauung nachweiſen läßt, bieten ſie keinenfalls. Und was hälfe es, das Daſein eines Gottes beweiſen, ohne nähere Beſtimmung ſeines Soſeins d. h. ohne Bürgſchaft für die Wahrheit des betr. Gottesbegriffs. Außerdem könnten ſolche Demonſtrationen, wenn ſie ſtringent wären, eben nur einen Gottesbegriff (einen Kopfglauben), nimmermehr aber ein lebendiges Kindesverhältniß (Herzglauben) gegenüber dem wahren Gott des Heils begründen. Unſer Hauptbedenken aber bezieht ſich auf Folgendes: ſie gehen alleſammt von der grundſätzlich falſchen Vorausſetzung (petitio principii) aus, daß dieſer räumlich und zeitlich bedingten Welt und unſerer nachdenkenden Welterklärung, d. h. unſerer (ſubjectiven, unbeweisbaren) Annahme eines phyſiſchen und moraliſchen Weltgeſetzes und Weltzweckes ein höherer Gewißheitswerth zukomme, als dem die Welt ſetzenden und durchwaltenden ewig-unendlichen Gott. Das potenzirte Endliche ergibt nie und nimmermehr das Unendliche. Gott iſt weder eine Concentration von Kräften, ſei es phyſiſcher, ſei es geiſtiger Art, noch auch eine Abſtraction, eine Art Sublimat, indem wir etwa aus der Materie auf ihn als res extensa, aus dem Geiſt auf ihn als res cogitans den Schluß wagen dürften. Jeder ernſtliche Verſuch aber, aus dem endlich beſchränkten (zeiträumlichen) Weltdaſein zur Gewißheit des ewigen weltbeherrſchenden Gottes aufzuſteigen, muß wegen des in ihm enthaltenen logiſchen Sprunges (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*) mißlingen, bezw. auf Irrwege, auf einen falſchen oder ungenügenden, der chriſtlichen Grundanſchauung fremden Gottesbegriff führen. Am nächſten liegt hier die pantheiſtiſche Gefahr (ſ. I, § 11, 2), Gott und Welt, Gott und Naturordnung, reſpektive Gott und Geſchichtsordnung zu vermiſchen; ja es kann ſich auf dieſem Wege der Argumentation nur zu leicht der materialiſtiſch-naturaliſtiſche Gedanke von der im Stoff ſich kundgebenden (rein unperſönlichen und ungeiſtigen) Urkraft ein-

schleichen. Gott wird z. B. durch den kosmologischen Beweis zur bloßen Welturſächlichkeit (Schleiermacher) oder zur immanenten Weltseele (Plato); durch den ontologischen zur Weltidee oder zum absoluten Begriff (Hegel). Und beruft man sich auf den Weltzweck (teleol. Beweis) oder appellirt man an das moralische Bewußtsein (Gewissen) und die zwecksetzende, in der Menschheitsgeschichte sich kundgebende moralisch-gesetzgeberische Urmacht jenseits von Raum und Zeit (historisch-theol. und juridischer Beweis), so naht uns das Gespenst eines deistischen, rein überweltlichen Gottes, der als Weltfabrikant „von außen stieße" oder als ein im „Jenseits über den Sternen" thronender „absoluter" Weltlenker sich weder innergeschichtlich zu offenbaren, noch auch in wunderbarer, freier Herablassung der Menschheit menschlich zu nahen im Stande wäre.

Wir werden weiter unten sehen, daß die einzelnen Beweise für Gottes Dasein in ihrer geschichtlichen Ausprägung sich ebenso unzulänglich erwiesen haben, als die mit ihnen parallel gehenden Beweise für die Unsterblichkeit der Seele (Goeschel). Einen positiven Anhaltspunkt oder Ausgangspunkt für unsere dogmatische Theologie, wie Anthropologie, sind sie außer Stande uns darzubieten. Die schlechthin geistige, persönliche Eigenart wie des Heils-Gottes, so der heilsfähigen, weil gottesbildlichen Menschenseele wird uns nur auf dem Wege der inneren Glaubenserfahrung faßbar und verständlich. Und vollends: zu innerlicher Glaubensgewißheit wird uns der väterliche Gott des Heils nur in dem Maße, als das schuldbeladene Gewissen durch die Heilsbotschaft in Christo zu innerem Frieden mit Gott und zu gebetsfreudigem Aufschwung gelangt. Daß solches nicht ohne göttliche Selbstbezeugung in einer für uns Menschen zugänglichen, Herz und Sinn uns bewegenden Kundgebung seines heiligen Namens geschehen kann, ja daß ohne den Namen, den Gott sich selbst in heilsgeschichtlichem Fortschritt gegeben hat, der lebendige Urquell unseres Heils und unserer Heilsfähigkeit überhaupt für uns unerkennbar bliebe, wird uns der nächste Paragraph lehren.

§ 2. Zusammenfassung.

1. Das Gottesbewußtsein, wie es sich im Anschluß an Natur und Gewissen religionsgeschichtlich innerhalb menschlicher Gemeinschaft mannigfach ausprägt, ist zwar als Zeugniß für die Heilsfähigkeit des zu Gott geschaffenen Menschen bedeutsam, verbürgt ihm aber weder die Wahrheit seiner Gottesidee, noch auch die Befriedigung seiner Heilssehnsucht.

2. Die bisherigen Versuche, das Dasein Gottes aus der Welt der Natur und des Geistes zu beweisen, können mit Berufung auf Vernunft und Gewissen nur den Nachweis liefern, daß ohne die Gottesidee jede tiefere (ätiologische und teleologische) Auffassung des Natur- und Geschichtszusammenhangs auf unlösbare Schwierigkeiten stößt.

3. Die Unzulänglichkeit und Principwidrigkeit jener Gottesbeweise tritt darin klar zu Tage, daß sie lediglich einen von der endlichen Welt abstrahirten, pantheistisch oder deistisch gefärbten Gottesbegriff zu erzeugen, aber nimmermehr den wahren, lebendigen Gott des Heils uns zu innerlicher, gebetsfreudiger Glaubensgewißheit zu bringen im Stande sind. Sie sind daher nicht geeignet, für die dogmatische Entwickelung der christlichen Gotteslehre den Ausgangspunkt zu bilden.

a) Im Lichte der heil. Schrift haben wir ein Recht, von einem natürlichen Gottesbewußtsein, ja von einer durch Natur und Gewissen bedingten allgemein-menschlichen Gotteserkenntniß zu reden. Möge der „Thor" in seinem Herzen sprechen: „Es ist kein Gott" (Ps. 14, 1; 53, 2); der „Kluge fragt nach ihm" (Ps. 14, 2), und allen Völkern „erzählen die Himmel die Herrlichkeit Gottes" (Ps. 19, 1 ff.; 104, 24 ff.). Ja „preisen werden Jahwe Alle, die ihn suchen" (Ps. 22, 27; 97, 7). Wie im A. T., so wird auch in der neutestamentlichen Predigt (bes. Apostg. 14, 15; 17, 24) diese Thatsache der allgemeinen göttlichen Selbstbezeugung und des Suchens nach Gott vorausgesetzt. Was Paulus an der bekannten Stelle Röm. 1, 19 ff. sagt, steht durchaus nicht als isolirte Aeußerung da. Einerseits wird hier hervorgehoben, daß die factische Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen die Wahrheit (*τὴν ἀλήθειαν*) der Gotteserkenntniß mittelst der Lüge (*ἐν τῷ ψεύδει*) aufgehalten (*κατεχόντων*) habe, weshalb sie unentschuldbar (*ἀναπολογήτους*) seien (cf. v. 25); andrerseits wird zugestanden, daß das „Erkennbare Gottes"

(τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ), d. h. ſeine ewige Kraft und Gottheit (ἡ ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης) durch Gottes eigene Manifeſtation (ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν) ſeit der Schöpfung der Welt aus den Werken geiſtig erſchaut werden könne (τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται). Dazu kommt, daß unter den Heiden ihr ſich mitbezeugendes Gewiſſen (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως) ſie vor Gott unentſchuldbar macht (Röm. 2, 14 ff.). Aber nirgends ſtellt die Schrift dieſe durch Natur und Gewiſſen vermittelte, an ſich unzulängliche Gotteserkenntniß als eine dem Einzelnen angeborene hin, obwohl die Organe dafür (νοῦς und συνείδησις) ihm von Natur eignen. Das Suchen nach dem „unbekannten Gott“ zeigt uns wohl, daß der Menſch „göttlichen Geſchlechts“, alſo auch heilsfähig iſt. Darauf weiſen ſowohl Paulus (Apoſtg. 17, 28 τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν) als auch Petrus hin, wenn er „in allerlei Volk“ (ἐν παντὶ ἔθνει) den Gott fürchtenden als „annehmbar“ (δεκτός Apoſt. 10, 35) bezeichnet. Aber ihn ſuchen und finden kann man eben nur im Glauben. Denn wer zu Gott kommen will, muß im Glauben erfaſſen, daß er ſei (ὅτι ἔστι Ebr. 11, 6). Die Heiden werden daher, weil ſie keine Glaubenszuverſicht zu dem wahren, lebendigen Gott haben, als „Gottloſe“ (ἄθεοι Eph. 2, 12) in dieſer Welt geſchildert. Nicht in dem Sinne, als wüßten ſie von Gott nichts (das widerſpräche den obigen Ausſprüchen Röm. 1, 19 ff.; 2, 14 f.); ſondern von dem Geſichtspunkte aus, daß ſie keine Gewißheit in Betreff des Heilsgottes haben (οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς· νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ Gal. 4, 8 f. vgl. 1 Petr 1, 21, wo Petrus die Chriſten bezeichnet als δι' αὐτοῦ, d. h. durch Chriſtum πιστοὺς εἰς θεόν) ſ. § 3, a. — Von einem wirklichen Beweis für das Daſein Gottes kann alſo nach bibliſcher Grundauffaſſung keine Rede ſein. Mit Recht führt v. Hofmann aus (Schriftbew. I, S. 60 ff.), die Dogmatik erweiſe ſich darin nicht als ſchriftgemäß, daß ſie erſt ſagen oder beweiſen zu müſſen glaube, daß Gott ſei. Wenn Paulus z. B. die Athener hinweiſt auf den „unbekannten Gott“ (Apoſt. 17, 24 ff.), ſo beweiſt er ihnen nicht, daß Gott ſei, ſondern lehrt ſie nur „den Gott recht finden, den ſie ſuchen, wo er nicht iſt, oder den ſie verehren, ohne zu kennen, was er iſt“. Selbſt jene als „Thoren“ (Pſ. 14, 1 ff.; 53, 1) gekennzeichneten Gottesleugner müſſen nicht etwa gelehrt werden, was ſie nicht wiſſen, ſondern „ſie müſſen geſtraft werden, weil ſie verleugnen, was ſie wiſſen“. — Ich erinnere an jenes gewaltige altteſtamentliche „Ich bin“ (אֲנִי הוּא Jeſ. 43, 10 vgl. 48, 12; 5 Moſ. 4, 35; 32, 39; beſ. Jeſ. 47, 8 f.: Ich bin der Erſte und ich der Letzte und außer mir gibt es keinen Gott); ſowie an das neuteſtamentliche im Munde Jeſu beſonders bedeutſame Wort: „Ich bin“ (ἐγὼ εἰμί Joh. 8, 24. 28; 13, 19 f. a. 18, 5). An ontologiſcher Beweiskraft überragen ſolche Zeugniſſe alle menſchlichen Argumente. Die „Tiefen“ der Gottheit kann aber nur der Geiſt Gottes ſelbſt

ſei es erforſchen, ſei es überzeugungskräftig uns darthun (1 Kor. 2, 4. 10. 12 ff., vgl. § 3). Der Geiſt der Welt vernimmt es nicht. Sie ſiehet ihn nicht und kennt ihn nicht (Joh. 14, 17). Ja es bleibt ihr der Gottesgedanke, geſchweige denn das wirkliche Daſein des lebendigen Gottes eine Thorheit (*μωρία*), etwas Unverſtändliches und Unzugängliches. Denn es will „geiſtlich ergründet werden“ (*πνευματικῶς ἀνακρίνεται* 1 Kor. 2, 14). Daher gilt es nicht auf „Schulworte menſchlicher Weisheit“ (*διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις* v. 13) nicht auf kluge „Ueberredungskunſt“ (*πειθοῖς σοφίας λόγοις* 1 Kor. 2, 4) ſondern auf den „Erweis von Geiſt und Kraft“ (*ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως*) Gottes Daſein gründen.

b) In der kirchl. Lehrüberlieferung findet ſich von Anfang an faſt allgemein der Gedanke, daß eine gewiſſe natürliche Gotteserkenntniß dem Menſchen angeboren ſei und daß die chriſtliche Offenbarung daran anzuknüpfen habe. Ich erinnere an die Idee der griechiſchen Apologeten (namentlich Juſtin's) von der ſamenartigen Erkenntniß Gottes bei den Heiden (*λόγος σπερματικός*); namentlich ihren Philoſophemen wurde eine gewiſſe vorbereitende anbahnende Bedeutung für die geoffenbarte Gottesidee zugeſchrieben. Der bekannte Ausſpruch Tertullians von dem testimonium animae naturaliter christianae (Apol. 17 vgl. de test. animae 1) bezieht ſich weniger auf das philoſophiſch ausgebildete Gottesbewußtſein der Heiden, als auf die Zugänglichkeit der ſchlichten Menſchenſeele für den erſt in der Heilsoffenbarung ſich voll kundgebenden Gottesgedanken. Arnobius (Contra gent. I, 33) war es beſonders, der unter den Lateinern das Angeborenſein der Gottesidee behauptete (das insitum, ingenitum, immo paene in genitalibus matris impressum esse). Bei den Scholaſtikern (beſ. Thom. v. Aquino) wird die philoſophiſche und natürliche Gotteserkenntniß als Vorſtufe und Vorhalle (praeambula) der wahren, erſt im trinitariſchen Gottesbegriff gipfelnden Idee Gottes angeſehen. — Bei den alten lutheriſchen Dogmatikern ward (beſ. ſeit Gerhard und im Widerſpruch zum peſſimiſtiſch angehauchten Flacius) die cognitio Dei naturalis (im Unterſchied von der supern. und revelata) immer mehr in die Glaubenslehre eingeführt. Man bezeichnete ſie theils als angeborene (insita), theils als aus der Betrachtung der Natur kraft des Gewiſſens errungene (acquisita, ex libro naturae oder e dictamine conscientiae hausta). Die bekanntlich durch Carteſius philoſophiſch verwerthete Annahme einer „angeborenen Gottesidee“ beruht auf dem Verkennen der geſchichtlichen Bedingungen, unter denen allein in dem „natürlichen Menſchen“ das Gottesbewußtſein im Zuſammenhange mit dem Welt- und Selbſtbewußtſein erwacht und ſich entwickelt. Angeboren kann alſo nur das Organ dafür, nicht die wirkliche, irgendwie inhaltlich beſtimmte Gotteserkenntniß ſein (ſ. o. S. 27 f.). Dieſe iſt ſtets eine acquisita, niemals eine innata. Mit vollem Recht aber betonen die a. DD., daß die cognitio

Dei naturalis trotz ihrer utilitas paedagogica (sie lehre suchen nach dem wahren Gott), didactica (sie leite an zum Fortschritt in der wahren Gotteserkenntniß) und paedeutica (um sittliche Zucht zu fördern) eine unzulängliche sei zur Erfassung des Heilsgotts. Obwohl ein dunkler Rest (scintillula) der ursprünglich reinen Gotteserkenntniß (Gerhard) sei sie doch eine languida, imperfecta, ja, wie Chemnitz hervorhob und Melanchthon behauptete, im Grunde gar keine (immo nulla). Warum? Weil sie nichts vom versöhnten Gott wisse (de reconciliatione nihil novit. Mel.). Luther hält im Gegensatz zu allen scholastischen Grundsätzen daran fest, daß Gott außer Christo wolle unerkannt bleiben und daß nur die theologia crucis (oder das consistere ad praesepe Christi hominis) zum wahren Gott führe; denn — wie es im gr. Kat. heißt — Deum habere nihil aliud est quam illi ex toto corde fidere et credere. Haec duo: fides et Deus, una copula conjungenda sunt. Ja er betont, daß die fiducia cordis Deum pariter atque idolum facit, je nachdem man Christo oder seinen eigenen Gedanken folgt. Merkwürdig ist nur, daß bereits Melanchthon (freilich erst in dem Artikel de creatione) neun verschiedene Beweise für das Dasein Gottes aufnahm, um die vestigia Dei in creatione darzuthun. So begannen denn die bereits in der alten Philosophie und mittelalterlichen Scholastik eine Rolle spielenden Demonstrationen einen immer breiteren Raum in der Dogmatik einzunehmen. Sie sollten zur „Vertiefung der natürlichen Gotteserkenntniß durch Vernunft und Natur" dienen; ferner: zur Befestigung im Glauben (ad fidei nostrae confirmationem), zur Widerlegung des Unglaubens (ad eorum, qui Deum negant, confutationem), zur Vervollkommnung der natürlichen Gotteserkenntniß (ad nat. notitiae perfectionem nach Gerhard). Daß alles dies auf Illusion beruht, werden wir aus unserer historisch-kritischen Beleuchtung der einzelnen Beweise bis in die Gegenwart hinein darzulegen im Stande sein. Jene Unklarheit in der Unterscheidung der articuli mixti (zu denen auch jene aus der Schöpfung entnommene allgemeine Gottesidee gehöre) und der art. puri (wie sie nur in der Heilsoffenbarung wurzeln) macht sich hier in ihren bedenklichen Folgen geltend. — Wie mir scheint, läßt sich die gesammte Behandlung der „natürlichen" Gotteserkenntniß (sowie jener „Beweise") bei den Dogmatikern des 17. Jahrhunderts auf Einflüsse theils der scholastischen (Joh. Damascenus, Anselm, Thom. Aquin), theils der reformirten Gotteslehre zurückführen. Für letztere ist es charakteristisch, was Calvin (Instit. I, 2, 1) hervorhebt: Gott sei zuerst einfach als Schöpfer (entsprechend der natürlichen Gotteserkenntniß) darzuthun (primum simpliciter creator apparet); dann erst trete er im Antlitz Christi als Erlöser uns entgegen. Hinc duplex emergit cognitio, quarum nunc prior tractanda est, altera deinde suo ordine sequetur. Es ist das ein ähnlicher Fehlgriff, wie er uns in Schleiermachers, von dem reformirten

Gottesbegriff so stark beeinflußten Glaubenslehre entgegentritt. Obwohl er die „Beweise" fürs Dasein Gottes ablehnt, entwickelt er doch in dem ersten Theil seines Systems das „fromme Selbstbewußtsein", sofern sich darin „das Verhältniß zwischen Welt und Gott ausdrückt" (I, § 36 ff.) noch ganz abgesehen von Christo und dem Bewußtsein von Sünde und Gnade. Dies kann (wie wir weiter unten sehen werden) nur eine naturalistische oder pantheistische Gottesidee ergeben.

c) Bis in die neueste Zeit hat sich der pantheistisch (resp. naturalistisch) oder deistisch (resp. rationalistisch) gefärbte Gegensatz gegen die theistische oder specifisch-christliche Idee eines Heilsgottes einzukleiden gesucht in die Form der theoretischen oder praktischen, speculativen oder moralischen Beweise für das Dasein Gottes — Grund genug, ihnen von vorn herein mit einem gewissen Mißtrauen zu begegnen. Wenn D. Strauß sagt (Gl.L. I, S. 366): Die Herübernahme dieser Demonstrationen sei „ein Beweis, daß die Dogmatik ohne Philosophie nicht auskommen könne", so möchten wir im Gegensatz hiezu behaupten, daß durch ein unberechtigtes Sicheindrängen die Religionsphilosophie es mit verschuldete, daß die christliche Glaubenslehre fremdes Feuer auf ihren Altar brachte. Dem consequenten, methodisch verfahrenden Dogmatiker erscheint die theoretische Beweisbarkeit des göttlichen Daseins nicht blos fraglich. Nein, sofern sie die logische Begreifbarkeit oder geistige Erzeugbarkeit Gottes aus dem Menschenhirn in sich schlöße, müßten wir sie als eine der theologischen Erkenntnißtheorie widersprechende, also auch wissenschaftlich unhaltbare Concession zurückweisen (s. Bd. I, § 19 ff.). Das Christum pro Aristotele vendere, wie es Luther den Scholastikern vorwarf, läßt sich an der Geschichte der Gottesbeweise mit am deutlichsten nachweisen.

Ihre ersten Anfänge finden sich bereits bei Plato (Timaeus) und Aristoteles (Metaph. 12, 6), sehr eingehend (besonders der kosmologische Beweis) bei Cicero (De divinat. II, 26). Auf Gott als die ursächlich bewegende und Alles bedingende Weltsubstanz weist wiederholt auch Augustin hin (Conf. X, 6; De civ. Dei VIII, 6) Trotz seiner tieferen Erfassung des Problems der Gottesidee (non inveniendo Deum invenire sei besser als inveniendo non invenire) bietet der große Kirchenvater mit seiner Auffassung von der substantia als dem wesenhaften Sein Gottes (essentia) doch für die scholastische Argumentationsweise den Anknüpfungspunkt (vgl. Van Endert, D. Gottesbeweis in der patrist. Zeit mit bes. Berücks. Augustins 1869).

Ihre eigentliche Blüthezeit feierten diese Beweise in der Leibniz-Wolffischen Philosophie. Da meinte man, alle Frömmigkeit hänge von ihnen ab. Leibniz' Theodicee ist nichts anderes als ein Versuch, das Dasein eines weltbewegenden und weltordnenden Gottes (auch gegenüber dem factischen Uebel in der Welt) so darzuthun, daß diese Welt als „die beste"

der möglichen Welten erscheine. Der vulgäre Rationalismus (insonderheit der „frömmeren" unter den englischen Deisten, wie Ed. Herbert v. Cherbury u. A.) glaubte jedem „denkenden" Menschen den „weisen und moralischen" Welturheber und Richter andemonstriren zu können. Ja ein Voltaire ging soweit, die Beweise fürs Dasein Gottes für das beste Sicherheitsventil anzusehen; denn wenn Gott nicht sei, so schade es ja nichts, ihn anzunehmen (eventuell: il faudrai l'inventer! meinte Napoleon, um der Volkspädagogik willen!). Wenn er aber wirklich existire, sei es gefährlich, ihn zu leugnen. Also das Dasein vorauszusetzen und mit allen Verstandesmitteln zu beweisen, sei für alle Fälle das Sicherste. Dieses sogen. argumentum a tuto ist nicht blos von „zweifelhaftem Werth" (Zöckler), sondern geradezu frivol und dürfte mit Recht als ein Pasquill auf alle jene Beweise bezeichnet werden.

Ein gewisser Umschwung trat ein durch die Kant'sche Vernunftkritik. Er erklärte mit Hinweis auf die Widersprüche (Antinomien), wie sie durch unerlaubten Rückschluß aus der endlichen Causalreihe auf eine unendliche Welturſache nothwendig entstünden, alle theoretischen Beweise für unzulänglich und wollte, als Ersatz dafür, nur den moralischen Beweis (s. w. u.) aus den „Postulaten der praktischen Vernunft" gelten lassen. Hegel dagegen suchte gerade die logisch-speculativen Elemente in der Deduction des Gottesgedankens als eines begrifflich nothwendigen (im Anschluß an Anselm und Cartesius) durchzuführen (Religionsphilos. Bd. 2, Anhang). Charakteristisch für die Hegel'sche Denkweise auch innerhalb der christlich gesinnten Speculation sind Göschel's „Beweise für die Unsterblichkeit der Seele" (1837), die er mit den Gottesbeweisen in Parallele stellte. Dagegen wollte ein F. H. Jacobi nur von einem Geschichtsargument etwas wissen; und wie Reinhard im Anschluß an Kant, so suchte Schleiermacher (II, § 33) im Anschluß an Jacobi dieses ganze Beweismaterial aus der Glaubenslehre zu entfernen.

Gleichwohl machten sich bis in die Neuzeit die Versuche, in der positiven Dogmatik sie einzubürgern, immer von Neuem geltend. Obwohl Thomasius (I, S. 12), Philippi (II, 1 ff.), v. Hofmann (Schriftbew. I, S. 60 ff.), Frank, H. Cremer (Zöckler's Handbuch) u. A. sich ablehnend verhalten, haben doch neuerdings auch kirchlich gesinnte Dogmatiker nicht nur ihren apologetischen Werth (vgl. Luthardt, Apol. Vortr. I, 3; Comp. d. D. 9. Aufl. S. 81 ff.) anerkannt, sondern — wie z. B. Kahnis (I, S. 153 ff.) — sie geradezu als entscheidend für den theistischen Gottesgedanken zu verwerthen gesucht. Auch Zöckler in seinem reichhaltigen Buch „Theol. natur." I, 302 ff., sowie im Vorwort zu James Houghton Kennedy's „Gottesglaube und moderne Weltanschauung" (Berlin 1893) spricht sich für ihre positive, ja entscheidende apologetische Bedeutung aus. Aehnlich unter den katholischen

Apologeten H. Schell, Die göttl. Wahrheit des Christenthums, Bd. I. 1896, wo vier „kosmologische“ und vier „psychologische“ Beweise ausgeführt werden. Vergleiche dagegen die kritischen Bedenken von Frank in einem seiner letzten geistvollen Aufsätze über: „Natürliche Theologie“ N. KZ. 1893, 7. Es ist ein unbestreitbares Verdienst A. Ritschl's und seiner Schule (s. w. u. S. 49 f.), der mit diesen Beweisen zusammenhängenden „natürlichen Theologie“ einen Todesstoß versetzt zu haben. Vgl. A. Ritschl's Gesch.Studien zur christl. L. v. Gott in den Jahrbb. für deutsche Theol. 1865 S. 277 ff.; 1868 S. 67 ff. — S. auch Reischle: Erkennen wir die Tiefen Gottes? (Zeitschr. f. Theol. u. K. 1891, S. 297 ff.). — J. Dorner, Ueber die Wichtigkeit erneuter Behandlung der Gotteslehre, Jahrbb. f. D. Theol. 1856, S. 361 ff. M. Kähler, Der lebendige Gott, 2. A., 1897 (S. 32: Auf einen Gottesbeweis hat sich Jesus nicht eingelassen). Vom Standpunkte der A. Günther'schen Philosophie hat neuerdings Dr. E. Melzer (Der Beweis für das Dasein Gottes und seine Persönlichkeit mit Rücksicht auf die herkömml. Gottesbeweise, 1894) den schlagenden Nachweis geliefert, daß nur der pantheistische, nicht der wahre persönliche Gott auf diesem Wege zu erhärten sei. Ob seine Umwandlung des „kosmologischen“ in einen „psychologischen“ Beweis mehr zu leisten im Stande ist, dürfte fraglich sein. (S. auch Melzer, Die Unsterblichkeit auf Grundlage der Schöpfungslehre, 1896). — Auf die Entwickelungsgeschichte weist sogar ein als „Anhänger Häckels“ sich bekennender neuerer Schwärmer hin (R. H. Hertzsch, Der ontologisch-phylogenetische Beweis für das Dasein eines persönl. Gottes, 1892; vgl. von demselben: Der erste und sicher einzige [!] wiss. Beweis ꝛc. 1887). Hier wird crude nude behauptet: Die ganze Entwickelung der Lebewesen bis zum Menschen hinauf sei ohne das Dasein eines persönlichen Gottes gar nicht zu denken. Der geistbegabte Mensch weise nothwendig auf „eine mitwirkende geistige Potenz“ hin. Wie diese aber beschaffen sei, erfahren wir nicht. Neuerdings ist in den Grenzboten (1897, Heft 26) ein beachtenswerther Aufsatz über den „Neudarwinismus“ erschienen, der den Nachweis liefert, daß auch die enragirtesten Vertreter der Entwickelungs- und Descendenztheorie (Häckel, Weismann ꝛc.) „um Gott nicht herumkommen“, sei es daß sie das „Schöpfungswunder“ auf den Uranfang beschränken, oder in jedem Punkte neuer Lebensentwickelung es wirksam werden lassen (a. a. O. S. 612). — Entwickelungsgeschichtlich vom Standpunkte einer „geistesgeschichtlichen Betrachtung“ hat auch Karl Schulz (Die Beweise f. d. D. G. 1880 und „der Gottesgedanke“ 1888) diese Frage behandelt und beachtenswerthe Winke dafür gegeben, daß der Gottesgedanke nur in der Menschengemeinschaft durch Cultur und Cultus zur Entwickelung gelange. Für die Geschichte und Beurtheilung der einzelnen Gottesbeweise vgl. A. Krebs, Gesch. der Bew. f. d. D. Gottes, 1876. — Katzer, Der moral. Gottesbeweis (nach Kant und

Herbart), Jahrbb. f. prot. Theol. 1878, 3 u. 4. — Runze, Der ontol. Gottesbeweis, 1882. — Ifenkrahn, Der kosmol. Gottesbeweis (Tüb. Th. Qu.schrift 1887, 7. S. 375 ff.). Sehr eingehend behandelt (in anerkennendem Sinne) Ulrici (Gott u. die Natur, S. 385 ff.; 431 ff.; 505 ff.) namentlich die kosmologischen Beweise, die er fünffach gliedert und so die Verwirrung auf ihren Höhepunkt bringt.

Wenn es sich nun um einen Eintheilungsgrund für die verschiedenen Versuche handelt, so erscheint es nicht rathsam, die „Welt" und das „Ich" (Luth., Kahnis, Martensen, Schell u. A.) zum Ausgangspunkt zu nehmen; denn das „Ich" gehört doch mit zur Welt. Der Unterschied von „Welt- und Selbstbewußtsein" des Menschen (Fr. Nitzsch) könnte schon eher dafür verwerthet werden. Aber für das „Weltbewußtsein" des Menschen handelt sich's doch gerade um Unterscheidung dessen, was wir Sinnenwelt und Geisteswelt nennen. Die erstere als das „Reale", die zweite als das „Ideale" zu bezeichnen und darunter die Gottesbeweise zu rubriciren (wie z. B. D. Strauß will) erscheint mir nicht klar (s. o. S. 31). Denn abgesehen von dem hin- und herwogenden Streit der Realisten, Nominalisten und Idealisten müßte (z. B. im Hinblick auf Kant, Herbart, Fichte) die Frage offen bleiben, was denn das „Reale" und was das „Ideale" sei. Gerade die Gottesidee soll ja (nach dem ontologischen Beweis) das höchste Maaß von Realität in sich schließen und die Welt der Erscheinungen wird gegenüber dem „absoluten Sein" zum „Nichtseienden" oder nur relativ Daseienden. Die von H. Schell (s. o. S. 41) durchgeführte Gruppirung in vier kosmologische Beweise (e contingentia, ätiologisch, nomologisch und teleologisch) und vier psychologische (ideologisch, noetisch, moralisch, religiös) ist geistvoll, aber nicht consequent, da alle Aetiologie und Teleologie selbst schon ideologisch oder noetisch gefärbt erscheint. Die von Zöckler (Handbuch) empfohlene Eintheilung in theoretische (Causal- und Finalbeweise) und praktische (arg. ethonomicum und conscientiae) dürfte ebenfalls nicht consequent durchzuführen sein, da ja alle „Finalbeweise" (physico-theol. und ethico- seu historico-theol.) auch eine praktische Seite aufweisen. Daß G. Runze (Katechismus der Dogmatik, 1898, S. 44 ff.), indem er die Gottesbeweise als religions-philosophische Voraussetzungen des dogmatischen Systems entwickelt, den „kirchlichen Gottesbeweis" (?) sonderlich behandelt (S. 46) und im Anschluß an J. A. Dorner (Gl.L. I, § 24) das „juridische Argument" (§ 23) von den „verschiedenen Formen des Moralbeweises" (§ 24) unterscheidet, scheint mir verfehlt zu sein. Am einfachsten ist es, die sinnlich wahrnehmbare Naturwelt einerseits und die geschichtlich in Wort und That sich kundgebende Geisteswelt andrerseits (vgl. Bd. I, § 21) zum Ausgangspunkt zu nehmen und als Eintheilungsgrund zu verwerthen. So ergeben sich uns zunächst:

A. Die Beweise aus der körperlich sich uns darstellenden Naturwelt und zwar:
   1. der kosmologische;
   2. der teleologische.

B. Die Beweise aus der geschichtlich sich documentirenden Geisteswelt. Diese tritt uns zunächst
   1. in dem theoretischen und praktischen Bewußtsein des Einzelmenschen entgegen: a) ontologischer, b) moralischer Beweis;
   2. in der intellectuellen und moralischen Gesammtbewegung der Völkerwelt: a) argumentum e consensu gentium; b) historico-theologicum.

Suchen wir unter diesem Gesichtspunkte die sich ergebenden sechs Hauptbeweise im Einzelnen zu verstehen und in ihrer Tragweite zu beurtheilen.

A) Die zwei sogen. Naturbeweise sind die ältesten, gangbarsten und populärsten.

1. Der kosmologische Beweis schließt aus der Welt als einem in steter Bewegung befindlichen Ganzen von aufeinander wirkenden Kräften auf Gott als letzte bewegende Welturſache, die dann nothwendig als sich selbst bedingend (causa sui) vorzustellen sei. In der Undenkbarkeit eines regressus in infinitum liegt der eigentliche Nerv des Beweises. So wies schon Plato auf die „Alles bewegende und durchdringende Weltseele", Aristoteles auf jenes θεῖον hin, das er als ἀκίνητον ἑαυτὸ κινοῦν bezeichnete. Durch Cicero (Tusc. I, 28) wurde dieses Argument im Abendland populär. Unter den Kirchenvätern hat es besonders Augustin entwickelt (vgl. Conf. X, 6, wo er aus dem bedingten Sein der Naturdinge aus der moles mundi, der das esse nicht im eigentlichen Sinne zugesprochen werden könne, auf Gott als das einzig wesenhafte schöpferische Sein, auf die essentia und substantia als solche, den Schluß zieht). Unter den Scholastikern waren es besonders Joh. Dam. (Orthod. fid. I, 3) und Thom. Aquino (Summa I, qu. 2 art. 3), die ihn eingehender zu begründen versuchten. Der letztere schließt (per priora quoad nos) ex parte motus (wie Arist.) auf ein primum movens, ex ordine causarum efficientium auf eine aliqua (!) causa efficiens prima, aus den bloß möglichen und zufälligen Dingen (ex possibilibus, ex contingentibus) auf ein an sich nothwendiges „Etwas" (aliquid per se necessarium)! Durch Rückschluß aus dem relativ Guten auf ein absolut Gutes, aus der Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung auf eine höchste Intelligenz greift er in das teleologische Argument über (s. sub A, 2). Hier bereits tritt uns das Unangemessene, ja Gefahrdrohende dieses Arguments entgegen: Gott wird als immanente und absolute Welturſächlichkeit gefaßt. Trotzdem bürgerte es sich bei unseren a. DD., wenn auch unter manchen Cautelen ein (so bei Gerhard und namentlich Musäus). Von Leibniz

(Theod. I, 7; princ. phil. § 36) und dann besonders durch die Wolff'sche Popularphilosophie wurde der Satz vom zureichenden Grunde (principium rationis sufficientis) hier verwerthet, um Gott als den unendlichen Urgrund der Welt darzuthun. Kant (vor ihm schon Dav. Hume) trat dem Argument energisch entgegen, indem er den Causalitätsgedanken als einen lediglich in unserer Subjectivität begründeten bezeichnete (vgl. u. den ontologischen Beweis). Ferner hielt er den Schluß aus dem Endlichen auf das Unendliche für unberechtigt, weil „alle Erfahrung" übersteigend. Jedenfalls hat D. Strauß vollkommen Recht, wenn er meint, dieses Argument führe consequent durchgeführt nur zu einem innerweltlichen Urgrunde, nicht zum persönlichen Schöpfer und Welturheber, diene also nur dem pantheistischen (z. B. bei Schleiermacher der schlechthinigen Welturfächlichkeit) und schließlich dem naturalistisch-materialistischen Gedanken (so z. B. bei Feuerbach, Moleschott, Büchner als Urkraft = Urstoff!). Wenn Luthardt (a. a. O. S. 83) dagegen meint, unser Denken fordere „mit sittlicher Nothwendigkeit" (?) für den Complex des Endlichen überhaupt ein „Absolutes, welches als letzter Grund von Allem Causa sui, als solches zugleich ein einheitliches und persönliches (?) sein müsse", so greift er über den kosmologischen Beweis in den teleologischen und moralischen hinüber. Aber auch diese werden sich uns (s. w. u.) in Bezug auf den persönlichen Schöpfergott und Erlöser im Sinne des christlichen Glaubens als unzulänglich erweisen.

2. Der teleologische Beweis — auch als der physiko-theologische bezeichnet — geht von der Naturwelt als einer zweckmäßig geordneten aus und schließt daraus auf eine höchste Intelligenz, auf Gott als weisen Weltbaumeister. Schon im νοῦς des Anaxagoras, in der νόησις νοήσεως, wie Aristoteles den weltordnenden Gottesgedanken bezeichnet, sowie bei Sokrates (Memor. IV, 3) tritt uns dieses Argument entgegen. Das Nützliche und zweckmäßig Eingerichtete in der Naturwelt sei nimmermehr als Werk des Zufalls, sondern nur als Product verständiger Absicht zu begreifen (ähnlich Cicero, De nat. Deorum II, 37). Auch der hellenistisch angehauchte Jude Philo (de monarchia I, 815) weist darauf hin, daß die Welt als das höchste „Kunstwerk" nicht „von selbst" entstanden sein könne, sondern von einem guten und weisen Urheber stammen müsse. Sie stelle sich unserer denkenden Betrachtung als ein Kosmos, nicht als ein Chaos dar. — Die Apologeten und Kirchenväter nahmen sich dieses „Beweises" mit besonderer Vorliebe an. So Min. Felix, Octav. 17 f.: Auge und Verstand weisen darauf, esse aliquod numen praestantissimae mentis, qua omnis natura inspiretur, alatur, gubernetur. Aehnlich Tert. adv. Marc. III, 14; Aug. de civ. Dei VIII, 6; Gregor v. Naz. Orat. 28, 6. Selbst bei Athanasius (Or. c. gr. 34) finden sich Spuren davon. Er wurde bei den Scholastikern und protestantischen Dogmatikern gäng und gäbe. Mit besonderer Vorliebe

— was wohl zu beachten ist — nahmen sich dieses populärsten Arguments die Vertreter der sog. „natürlichen Theologie" an (Reimarus, die engl. Deisten, besonders Paley in seiner „Natürlichen Theologie"). Und auch der Meister der Kritik „reiner Vernunft" meint, dieser Beweis verdiene, jederzeit „mit Achtung" genannt zu werden; denn er vermehre „den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung". Diese „Achtung" vor der überzeugenden Macht des teleologischen Beweises veranlaßte sogar in unserem Jahrhundert einen frommen Engländer Bridgewater († 1829) ein besonderes Stipendium für Schriften zu stiften, die im Sinne dieses Argumentes eine teleologische Weltbetrachtung zu fördern geeignet seien. Vgl. über die zahlreich erschienenen „Bridgewaterbücher" Köstlin, Gott in der Natur ꝛc. 2 Bde. 1851/2; Ulrici a. a. O. S. 410 ff. — Zöckler, Theol. nat. I, 302 ff. und das oben erwähnte Werk von Kennedy. — Trotz alledem erscheint es mir unbegreiflich, wie auch positive Dogmatiker der Neuzeit (Luthardt a. a. O. S. 84 mit Hinweis auf Trendelenburgs Log. Unters. II, 1 ff., s. a. Kahnis a. a. O.) diesem teleologischen Argument eine zwingende Beweiskraft zugestehen können. Selbst Fr. Nitzsch (Lehrb. der D., 2. Aufl., S. 335) scheint mir zu weit zu gehen, wenn er meint: „unsere erfahrungsmäßige Kenntniß der sinnlichen Welt reiche aus, um es als eine überwiegend wahrscheinliche Hypothese erscheinen zu lassen, daß in der Natur Zweckmäßigkeit herrsche". Gegen solche für uns nachweisbare Teleologie sprechen wohl nicht blos, wie Fr. Nitzsch hervorhebt, die „Mißgeburten", sondern die ganze furchtbare Rücksichtlosigkeit, um nicht zu sagen, brutale Uebermacht der zerstörenden Naturgewalten. J. Kaftan (Dogmatik 1897, S. 146) hat vollkommen Recht, wenn er sagt, daß die bloße Betrachtung der sogen. Zweckmäßigkeit in der Natur leicht eine „Lähmung der Gewißheit Gottes und seines Daseins" herbeiführen könne, weil so vieles in der Welt uns zweckwidrig, ja grausam erscheinen müsse. Erst für den an Gott Gläubigen lösen sich diese Widersprüche und Anstöße, indem wir als Christen es verstehen lernen, wie und warum Gott durch das Uebel uns zur Ergebung erziehen will. Erst dem gefestigten und erfahrenen Glauben an Gott den Vater erscheine das „große Leiden in der Welt als der große Segen". Immermann z. B. bekennt offen und ehrlich: Aus der Natur allein würde er den weisen Gott der Liebe nimmermehr erkennen. Auch Ps. 19 u. 104 sind nur aus dem Bewußtsein des bereits an Gott Glaubenden herausgeboren. Wie viel „Angst und Beklemmung" — wie Immermann sagte — „erzeugen in uns die in keine menschliche Teleologie sich einfügenden Naturrevolutionen?" Konnte doch ein Erdbeben in Lissabon mit seinen schrecklichen Folgen Goethe in seinem Glauben an die göttliche Vorsehung irre machen. Und nun — dieser ewige, grausame „Kampf ums Dasein", wo Eins das Andere frißt! Und die so brutal grassirenden Todesmächte und Krankheitsnöthe! Vergessen

wir doch nicht, daß die Welt als eine von sündigen und dämonischen Elementen durchseuchte und durchwaltete, Gottes Antlitz nimmermehr klar zu spiegeln vermag. Da muß tiefer gegraben werden. Ja, ein Häckel (Nat. Schöpfungsgesch., 3. Auf., 1872) scheint mir nicht ohne Grund darauf hinzuweisen, daß „bei tieferer Vertrautheit mit der Oekonomie der Natur“ die Allgüte und Weisheit eines Schöpfers mehr als precär erscheine (vgl. auch Wimmer, Im Kampf um die Weltanschauung, 12. Aufl., S. 37 ff.). Den specifischen Zweckgedanken auf dem bloßen Naturgebiet nachzuweisen, dürfte trotz aller dort sich findenden zusammenhängenden „Entwickelung und Zielstrebigkeit“ (K. E. v. Baer) schwer, ja unmöglich sein. Denn im Zweckbegriff liegt schon die Annahme eines zwecksetzenden (persönlichen) Willens. Spinoza hatte so Unrecht nicht, wenn er (Eth. P I. Appendix) es als ein delirare bezeichnete, Alles in der Natur in usum hominum deuten zu wollen. Faßt man (rein optimistisch à la Leibniz) die Naturwelt auf als einen „zweckvollen Mechanismus“ etwa nach Art eines vollkommenen Uhrwerks — wie die rationalistisch-deistische Frömmigkeit will — so kommt man bei dieser (an sich unrichtigen) Prämisse doch nur auf einen Gott, der als weiser Weltfabricant erscheint, was dem lebendigen schöpferischen Heilsgott nicht entsprechend ist. Oder aber man verliert den Gedanken zwecksetzender Freiheit und bewußter Zwecksetzung ganz aus dem Auge und schließt aus dem Naturzusammenhang auf eine „prästabilirte Harmonie“ (Leibniz) oder auf einen, wenn man es so nennen will, „göttlichen Naturproceß“, in dem die natura naturans sich als res extensa im Menschen erst zur res cogitans entwickelt (Spinoza). Dem Gottgläubigen und Geschichtskundigen predigt die Naturwelt Großes und Herrliches. Aber erst auf dem Boden der Geschichte, resp. der Heilsgeschichte entfaltet sich uns ein Verständniß für die gotterfüllte und gottgeleitete Geisteswelt. Wir wollen sehen, ob die Versuche, aus dieser geistigen Geschichtswelt das Dasein eines lebendigen, geistigen Gottes zu erweisen, eine festere Basis darbieten.

B. Die vier Beweise aus der geschichtlich sich documentirenden (menschlichen) Geisteswelt gehen zunächst vom theoretischen und praktischen Gottesbewußtsein im Einzelmenschen aus (3 u. 5), um sodann aus der Uebereinstimmung der Völkerwelt und dem gesammten Geschichtszusammenhang (4 u. 6) den weiteren Schluß zu ziehen.

3. Der sog. ontologische Beweis (arg. ontologicum, e notione entis perfectissimi deductum) greift wohl am tiefsten. Er appellirt an das Gottesbewußtsein in dem denkenden Einzelmenschen. Unsere Vernunft nöthige uns, mit dem Begriff Gottes als des höchsten und vollkommensten Wesens auch seine Existenz anzunehmen. In der allgemeinsten Form findet sich dieses Argument schon bei Plato (*τῶν ὄντων νοούμενον*; *θεὸς* = *ὁ ὄντως ὤν*); dann bei Augustin (De lib. arbitr. II, 3 ff.), angedeutet auch

bei Boëthius (De consol. philos. III, pr. 2 f. 10). Berühmt wurde er durch Anſelm's Ausführung in ſeinem Proslogium (2—4). Auch der Thor (insipiens), ſagt er, iſt davon überzeugt, daß im Intellect etwas ſei, quo nihil majus cogitari potest. Dieſe Gottesidee kann aber nicht blos im Intellect ſein. Si enim in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod majus est. Existit ergo procul dubio aliquid (?), quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. Hier wird alſo das wirkliche Daſein als ein nothwendiges Moment des gedachten vollkommenſten Weſens hingeſtellt. Schon damals proteſtirte der Mönch Gaunilo v. Marmoutier gegen die Berechtigung dieſer Argumentation. Man könne ſich doch eine vollkommene Inſel im Meere denken, ohne daß ſie deshalb zu exiſtiren brauche. Gegen dieſen freilich etwas oberflächlichen Einwand wies Anſelm darauf hin (ſ. Liber apolog. c. Gaunilonem respondentem pro insipiente), daß die Gottesidee eben keine zufällige und willkürliche, ſondern eine innerlich nothwendige im menſchlichen Intellect ſei und daß ihr von allen Ideen am meiſten Quantum von Realität zukomme. Aber ſelbſt wenn man das zugeſtehen wollte, bliebe der Schluß verfehlt, daß die Idee der Vollkommenheit auch die Wirklichkeit der Exiſtenz in ſich ſchließe. Denn das Wirkliche erſcheint oft als das Unvollkommenſte und das vollkommenſte Ideal ermangelt der nachweisbaren Wirklichkeit. — Gleichwohl fand dieſer ontologiſche Beweis eine energiſche, wenn auch etwas modificirte Vertretung durch Carteſius (Medit. V), indem er darzuthun ſuchte, daß die Gottesidee weder als eine zufällige (adventitia), noch als eine blos auf Einzelerfahrung beruhende (factitia) anzuſehen ſei, ſondern mit innerer (logiſcher) Nothwendigkeit dem Menſchen innewohne (innata), alſo auch von dieſem höchſten Weſen ſelbſt in uns eingeſenkt ſein müſſe. Was das cogito ergo sum für unſer Selbſtbewußtſein, das ſei das cogito Deum, ergo est Deus für unſer Gottesbewußtſein. Obwohl Philoſophen wie Leibniz (Ep. ad Bierling), M. Mendelsſohn, ja anfangs ſelbſt Kant (reſp. der Kantianer Ammon) für dieſes Argument eintraten, hat doch Kants Kritik ſpäter mit Recht darauf hingewieſen, daß „Exiſtenz" kein Moment der Vollkommenheit ſei und daß hier eine Verwechſelung von Idealem und Realem, von Möglichkeit (Denkbarkeit) und Wirklichkeit (Exiſtenz) vorliege. — Hegel aber nahm den Beweis wieder auf (Encykl. § 64 u. 76), um ihn für ſeine pantheiſtiſch-ſpeculative Grundidee vom Selbſtbewußtſeinsproceß Gottes im menſchlichen Geiſte zu verwerthen. Hier freilich erſcheint es ganz conſequent, wie Denken und Sein, ſo auch den Gottesbegriff und die Gotteswirklichkeit „identiſch" zu ſetzen (vgl. Schelling's Subject-Object). Denn der Begriff des „Abſoluten" verwirklicht ſich ja nach Hegel nur im Proceß des menſchlichen Selbſtbewußtſeins. Und zwar nicht des Einzelmenſchen, ſondern (wie D. Strauß weiter ausführt) nur in der Geſammtheit. So läuft alſo

der sog. ontologische Beweis auf eine Gefährdung des ewigen, persönlichen Heilsgottes aus und wir haben statt dessen die pantheistisch gefärbte Gottesidee, die weder „die religiöse Erfahrung abspiegelt“ (Fr. Nitzsch a. a. O. S. 337), noch auch den lebendigen Gott als „eine Nothwendigkeit der Vernunft“ (Luthardt Dogm. S. 84) uns darzuthun im Stande ist. Indem aber der ontologische Beweis von der vernunftmäßigen Gottesidee des Einzelmenschen auf das Gottesbewußtsein der Gesammtheit hinweist, berührt er sich mit dem vierten Beweis, den wir ins Auge zu fassen haben.

4. Das argumentum e consensu gentium (von Einigen auch als historicum bezeichnet) geht aus von der Allgemeinheit der Gottesidee und dem religiösen Bedürfniß in allen Völkern und schließt daraus auf die Nothwendigkeit, resp. auf die innere Wahrheit und Wirklichkeit des Gottes, dem sie bewußt oder unbewußt anbetend dienen. Cicero, der für diesen „Beweis“ sich begeistert, kommt zu dem Schluß, daß „Uebereinstimmung Aller als ein Naturgesetz anzusehen sei“ (consensus omnium lex naturae putanda est vgl. de nat. Deor. I,.17; Tusc. I, 13). Kirchenväter wie Clemens Alex. (Strom. 5, 14) und Lactanz (Divin. Inst. I, 2) traten für ihn ein. Und bis in die Gegenwart hinein haben sich Apologeten um ihn bemüht. Aber es läßt sich doch höchstens (s. o. S. 33) aus dem allgemein menschlichen Religionsbedürfniß — wenn es wirklich nachweisbar sein sollte, was immerhin fraglich erscheint — nur das unabweisbare Vorhandensein eines Gottesbewußtseins, aber nimmermehr die Existenz des wahren, lebendigen Gottes darthun. Im Gegentheil. Es mischt sich in die allgemein menschliche Gottesverehrung so viel Illusion, ja so viel Betrug und Selbstbetrug ein, daß uns ein Grauen und Bangen davor überkommt. Die große Verschiedenheit der Gottesvorstellungen in den einzelnen Völkergruppen, sowie die götzendienerische Entartung der polytheistischen Cultusformen macht einen Rückschluß auf die Existenz des Einen und wahren Gottes unmöglich. Oder sollte hier, in der religiösen Centralfrage, ein Majoritätsvotum, ein Plebiscit entscheiden? Bei der Vielheit der Gottesbegriffe in den Volksreligionen, wie bei ihren Philosophen, kann von einem consensus omnium so wenig die Rede sein, daß der allgemeine dissensus eher den Zweifel an der wirksamen Selbstoffenbarung des wahren Gottes wachrufen könnte. Wenn da nicht festere Stützen uns geboten würden, wir müßten an der Gewißheit und inneren Berechtigung unsrer Gottesidee irre werden. Hilft da vielleicht — als ultimum refugium — die Berufung auf das praktisch-sittliche Element: auf das Gewissen des Einzelnen und die moralische Weltordnung in der geschichtlichen Gesammtbewegung der Menschheit? Daraus haben sich die beiden letzten „Beweise“ entwickelt, die wir noch ins Auge zu fassen haben.

5. Das argumentum morale (ethonomicum, oder e dictamine conscientiae, seu e voluntatis humanae legibus sumtum) weist auf

das Gewissen des Einzelnen hin, sofern es ein apodiktisches Sittengesetz enthält, das sich — unabhängig vom Willen — dem Menschen aufdrängt und ebendeshalb auf einen absoluten Gesetzgeber und Richter als den göttlichen Hintergrund des Gewissens hinweist („juridisches Argument"). Schon Melanchthon und Calvin betonten den Werth dieses Arguments. Durch Kants Ausführung (Krit. d. prakt. Vern., 6. Aufl., S. 182 ff., Kr. der Urtheilskraft, 3. Aufl., S. 423) hat es insofern eine Modification erfahren, als er nicht blos die Unbedingtheit des sittlichen „Postulats", sondern auch die auf Erden nicht aufzuhebende Collision zwischen Tugend und Glückseligkeit als Anhaltspunkt nahm für die Schlußfolgerung, daß ein unbedingter Gesetzgeber und Richter existiren müsse, der als sittlicher Weltregent im künftigen Leben der Tugend ihren Lohn geben, resp. den Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit herbeiführen werde. — Es liegt auf der Hand, daß dieses Argument nur für denjenigen von Bedeutung sein kann, der das Gewissen als religiöses und sittliches Centralorgan anerkennt. Aber auch dann könnte dieser Beweis — wie es bei Kant selbst geschieht — uns nur zu leicht auf den Primat der praktischen Vernunft und auf die Autonomie des menschlichen sittlichen Verhaltens (Pflicht-Idee) schließen lassen. Ferner ist es dem christlichen Gottesbegriff nicht entsprechend, Gott als den „jenseitigen moralischen Weltlenker" zu bezeichnen, der einst die Tugend mit „Glückseligkeit" belohnen und das Böse strafen wird. Hier hatte Hegel ein gewisses Recht, die „eudämonistische Tendenz" dieses Kant'schen Argumentes zu tadeln; und Biedermann können wir nur zustimmen, wenn er sagt (a. a. O. § 74): „Nur durch einen Sprung der Vorstellung führt dieser Beweis auf einen persönlichen Gesetzgeber vor und auf einen persönlichen Vergelter nach dem sittlichen Weltproceß." Fichte's Verwerthung dieses Arguments für seine durchaus pantheistisch gedachte „sittliche Weltordnung" zeigt uns das Precäre dieser ganzen moralistischen Beweisführung, mag sie nun aus dem ethischen Einzelbewußtsein, oder wie das verwandte, schließlich noch ins Auge zu fassende historisch-theologische Argument aus der zweckvoll und sittlich geordneten Gesammtentwicklung der Menschheit entnommen sein.

6. Das sogen. argumentum historico-theologicum schließt entweder aus dem zweckvoll-providentiellen Gang der Völkergeschichte oder aus der Geschichte des Reiches Gottes selbst auf einen allmächtigen Gott der Liebe, dessen „Vorsehung" Alles „zweckvoll" (nach einer sittlichen Idee) lenke und die Verwirklichung des „höchsten Gutes" in einem vollkommenen Gottesreiche anbahne. Gewiß ein großartiger, in unserem christlichen Heilsglauben tief gewurzelter Gedanke! Wie man aber etwa einem Naturalisten oder Pessimisten gegenüber diesen „Gott der Liebe" aus der „Menschheitsgeschichte" mit strictem Beweis darlegen will, ist mir unverständlich. Neuerdings hat es die Ritschl'sche Richtung in unverkennbarem Anschluß an Kant

(Krit. der Urtheilskraft, § 87—90) versucht, die Beweiskraft dieses Arguments (freilich nur für die homines bonae voluntatis im Sinne von Joh. 7, 17) zu retten. A. Ritschl, obwohl er sich sonst kritisch zu den gangbaren Beweisen verhält (vgl. Rechtf. u. Vers. III, § 29), meint doch, in diesem Argument liege „der richtige Ansatz" vor: nämlich die Voraussetzung einer Selbstunterscheidung des Menschen von der Natur. Daß der menschliche Geist sich gegen die „Hemmungen der Natur" im Dienste eines „sittlichen Gottesreiches" zu behaupten vermöge, das fordere einen geistigen Weltlenker zur Verwirklichung jener Reichsidee als des „göttlichen Selbstzwecks". Gott werde hier erwiesen als die „moralische Macht", die dem Menschen in seinem „moralischen" Werthe die „gebührende Stellung über die Welt gewährleiste". Das mag immerhin ein Postulat der Kant-Ritschl'schen „praktischen Vernunft" sein. Für Nichtchristen ist aber der Beweis nicht schlagend, und für Christen trifft er nicht den Kern der Sache. „Sicherung des Geistes gegen die Hemmungen der Natur" ist nicht das Charakteristische des christlichen Gottesbewußtseins; und das „Selbstgefühl der Seligkeit", das Ritschl wesentlich bedingt sein läßt „durch die Idee eines rein geistigen Gottes", dürfte den Verdacht eudämonistischer Motive wachrufen. — Jedenfalls stützt sich dieser durch den Kant-Ritschl'schen Reichsgedanken modificirte historisch-theologische „Beweis" auf die nur für den christlichen Glauben bestehende, unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzung, daß in der Geschichte sich jenes Gottesreich als ein Reich der Liebe thatsächlich verwirklicht habe und fort und fort auswirke. — Freilich wird selbst das tiefer blickende Weltkind die Wahrheit des Schiller'schen Ausspruchs anerkennen müssen, daß die Weltgeschichte das beginnende Weltgericht sei; und daß sich im Chaos der Völkerbewegung ein Freiheits- und Fortschrittsdrang kund gebe, der jenem Ideal eines Gottesreiches die Wege zu bahnen sucht. Aber ob und inwiefern ein lebendiger, einiger Gott des Heils und der Gnade diesen Entwickelungsgang leite und lenke, das wird nur dem erfahrenen Heilsglauben zur Gewißheit. Ja selbst der „zweckvolle Zusammenhang" der Völkergeschichte und Völkergeschicke ist nicht so ohne weiteres klar oder theoretisch nachweisbar. Wenn A. Ritschl (in der ersten und zweiten Auflage seines großen Werkes R. u. V. III S. 184 ff.) behauptete: die theoretische Erkenntniß müsse den christlichen Gedanken von Gott auch als den Gedanken von „wissenschaftlicher Nothwendigkeit" anerkennen, so hat er selbst diesen gewagten und seiner eigenen Erkenntnißtheorie widersprechenden Satz in der dritten Auflage eliminirt. Während er früher durch jenen Gottesbeweis die „allgemeine Vernünftigkeit" der christlichen Weltanschauung glaubte darlegen zu können, kehrte er später zu dem Gedanken zurück: die Annahme der christlichen Gottesidee sei durchaus „praktischer Glaube" und nicht ein Act „theoretischer Erkenntniß" (vgl. den trefflichen Nachweis dieses Selbst-

widerſpruchs bei Ritſchl in G. Ecke, Die theol. Schule A. Ritſchl's ꝛc. Bd. 1, 1897, S. 48 ff.). Wie unzulänglich jener „Beweis“ iſt, ſehen wir aus der Argumentation der Naturaliſten und Peſſimiſten. Ein Häckel ſieht — und von ſeinem Standpunkt aus conſequent — in dem Wirrſal der Geſchichte nur den naturnothwendigen „Kampf ums Daſein“. Und der Schopenhauer'ſche Peſſimiſt wird mit Hohnlachen die Leibniz'ſche Idee von der „beſten Welt“ verſpotten und uns — nicht ohne eine gewiſſe Berechtigung — auf die aus der Selbſtſucht herausgeborene tragiſche und jammervolle Selbſtzerfleiſchung der Völker hinweiſen. Können wir es doch mit Händen greifen, wie Sünde und ſittliche Fäulniß, Grauſamkeit und Willkürherrſchaft, Noth und Tod, Uebel und Elend im Großen und Ganzen zur Herrſchaft gelangen, wie dämoniſche Elemente der Lüge und Verführung — wenigſtens für unſer Auge — den Sieg erlangen und die Maſſen nach ſich ziehen, dem Pfuhl des Verderbens entgegen! Hat doch ſelbſt die Gottesidee, wo ſie fanatiſch erfaßt und durchgeſetzt wird, Verwüſtungen ſchrecklichſter Art in der Völkergeſchichte und Kirchengeſchichte zur Folge gehabt! Die Blutſpuren auf dem Wege der Menſchheitsentwicklung zeigen ſo tauſendfach das Unterliegen des Guten (Märtyrer) und den Triumph des Böſen (der Tyrannei), daß es ſelbſt für den tiefreligiöſen Menſchen als eine der ernſteſten Glaubens-Prüfungen erſcheint, ob denn unter dem Hochdruck der ſataniſchen Weltmächte auf einen Fortſchritt und ſchließlichen Sieg des Gottesreiches in der Menſchheitsgeſchichte zu rechnen ſei. Inſonderheit hindert oder erſchwert wenigſtens das Problem der böſen Freiheit (ja der Willensfreiheit überhaupt) den klaren, eventuell jeden Ungläubigen überzeugenden Nachweis vom Daſein eines allgütigen und weiſen Lenkers der Weltgeſchichte und Völkerbewegung. Viel näher läge es, nach Art des edlen römiſchen Heidenthums, an ein ſchauerliches Fatum, an das unentrinnbare Schickſal (*μοῖρα, εἱμαρμένη*) zu denken. Nur im Lichte der Erlöſungsoffenbarung, nur vermöge jenes Heilsglaubens, der Gottes des Vaters in ſchmerzlicher und tröſtlicher Erfahrung inne geworden auf Grund göttlicher Selbſtoffenbarung im gekreuzigten und auferſtandenen Chriſtus, ja nur im Zuſammenhang einer Theologie des Kreuzes wird uns auch die Weltgeſchichte, trotzdem ſie in gewiſſem Sinne als eine Leidensgeſchichte Gottes und ſeiner Reichsgemeinde erſcheint, mit dem Einblick in die läuternde und ſühnende Bedeutung des Leidens und mit dem Ausblick auf die kommende Herrlichkeitsgeſchichte deutbar und im Zuſammenhange verſtändlich. Sonſt bliebe ſie uns, wie dem Naturalismus und Pantheismus, eine dura necessitas oder ein naturnothwendiger Proceß; und der lebendige Gott des Heils würde uns bei ſolcher „natürlicher“ oder blos „moraliſcher“ weltgeſchichtlicher Betrachtung unter den Händen verſchwinden. Ja, wir müßten dieſem dunklen Schickſalsgotte gegenüber mit dem Goethe'ſchen Prometheus rufen:

Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Thränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat mich nicht zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herren und deine!

Liegt doch gerade in dieser unserer Zeit etwas titanisch Kühnes und Keckes, aber auch etwas titanisch Unseliges! Die Selbstvergötterung des „Uebermenschen" ist die tragische Kehrseite des nach Gott suchenden, aber trotz eigenem Elend nicht zum *Selbstgericht* gelangenden und zum Gott des Trostes durchdringenden Pessimisten! Ich möchte in dieser Hinsicht auf ein tiefes Wort *Pascal's* hinweisen, der in seinen Pensées den Gedanken ausführt, daß Gott nur dem *getrösteten* Elend zugänglich, verständlich und *gewiß* werde, ohne alle kluge Demonstration. Es sei ebenso *gefährlich*, meint er, Gott zu kennen, ohne sein eigenes Elend zu kennen, als das eigene Elend zu kennen, ohne Gott als den Gott des Heils zu erfassen. *La clarté parfaite* — wie sie durch jene Beweise angestrebt, aber nie erreicht werde — servirait à l'esprit et nuirait à la volonté. — Es ist nicht zu leugnen, daß, wenn all diese Beweisführung — wie *J. Kaftan* sehr richtig sagt (Dgmtk S. 145) — überzeugende Kraft hätte, sie für den christlichen Glauben geradezu *gefährlich* wäre. Denn „dann würde sie einen *nothwendigen* Zusammenhang von Gott und Welt statuiren und damit zu *pantheistischen* Gedanken verleiten, während der christliche Glaube die Schöpfung als eine freie That der göttlichen Liebe verstanden wissen will". — Zum Schluß stehe hier noch ein goldenes Wort aus Nagel's „Der christl. Glaube und die menschl. Freiheit" (1880, 1. Aufl., S. 149 u. 184 f.): „Diejenigen, die Gottes Dasein und den Glauben an ihn zu beweisen suchen, gehören in die Gilde der Wolkenbaumeister. Gott läßt sich gläubig nur dann erkennen, wenn dem aus der Nacht des Selbstgerichts Kommenden die Sonne der Gnade aufgeht. Für den aller Sündenerkenntniß Baaren ist — bei der Herrschaft von Uebel und Tod — Gott entweder ein Greuelgott oder — ein abstracter Weltgedanke." — Das tiefe „Incognito" Gottes, wie es im Kreuz und im Wort vom Kreuz liegt, ist aber *nothwendig*, um nicht zur Anerkennung Gottes (logisch) zu zwingen, sondern die „freien Menschen zum Suchen Gottes anzuregen". Erst durch den *Mangel* einer sinnlichen oder rein verstandesmäßigen Gewißheit Gottes wird „die sittliche That der Freiheit" im heiß ersehnten und endlich gefundenen Glauben an Gott ermöglicht. — Soll in der That die Welt und in ihr die christliche Gemeinschaft die „Hochschule der Freiheit" sein, so muß Gott *geistlich* und nicht sinnlich, *moralisch* und

nicht logisch erfaßt werden. Inwiefern solches zur religiös-sittlichen „Pädagogik der Menschheit" gehört, wird uns der nächste Paragraph noch von einem anderen Gesichtspunkte aus lehren.

§ 3. Die Erkennbarkeit des Heilsgottes auf Grund seines offenbar gewordenen Namens.

1. Die Frage nach dem Dasein Gottes (§ 2) gewinnt erst unter der Voraussetzung ein positives Interesse, daß Gottes Wesen für den Menschen überhaupt und für den Christen insonderheit erfaßbar und erkennbar ist. Vor Allem hängt nicht blos die Möglichkeit einer dogmatischen Gotteslehre (§ 4 ff.), sondern auch die Heilsfähigkeit (§ 1, 2) des Menschen und die Befriedigung seines Heilsbedürfnisses (§ 1, 1) davon ab, daß Gott kein unbekanntes Etwas, kein dunkler Urgrund, keine unbegreifliche, weil sich selbst nicht begreifende Urkraft oder Ursubstanz ist. Wäre er das schlechthin Einfache (ἁπλῶς ἕν), das schlechthin namenlos Unnennbare (ἀκατονόμαστον) und Unfaßbare (ἀκατάληπτον), kurz wäre er die unbewußt waltende Weltseele oder die willenlos Alles durchwaltende Welteinheit (natura naturans, substantia absoluta et infinita) — wir könnten ihn weder kennen, noch ihn nennen und bekennen. Gefühl wäre Alles! „Name Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsgluth!" — Aber dann hätten wir überhaupt keinen Gott im religiösen Sinne, geschweige denn den lebendigen Heilsgott im Sinne des Christenthums. Kindliche Anbetung kann ich nur dem Gotte zollen, der sich zu erkennen geben kann und will. Das ist bei einem „namenlosen Gott" unmöglich. Ein namenloser Gott bedeutete für den nach Gott dürstenden Sünder namenloses Elend — möge dieser unbekannte Gott nun überweltlich als Weltlenker „jenseits der Sterne", oder innerweltlich als allwaltende „Naturkraft"; möge er (deistisch) als die „Vorsehung", als das „Schicksal", als der „Himmel" oder (pantheistisch) als der „Weltgeist", als das „Absolute", als das „substantielle Sein", als „Urgrund", als „Welturſächlichkeit", als „causirende Einheit der Welt" oder gar als das „Unbewußte", im Menschen erst zum Bewußtsein sich hindurchringende gedacht und demgemäß mit „menschlich

ersonnenen Namen" bezeichnet werden — wie sie Nietzsche in seiner „Götzendämmerung" vortrefflich als „Spinnwebegebilde" menschlichen Denkens verspottet. Jedenfalls entspräche es mehr dem religiösen Bedürfniß — im Hinblick auf die Unfaßbarkeit des schlechthin „Jenseitigen" und „All-Einen" — den anzurufenden Gott nach Art menschlichen Personwesens, nur in potenzirter Macht sich vorzustellen, wie wir das in den polytheistischen Religionen des Heidenthums finden. Denn das „Schicksal" (fatum, μοῖρα) wurde nie angebetet, da es für unabänderlich galt. Man schuf ihm keine Altäre und zollte ihm keinen Cultus. Aber die wirklich anzubetende Gottheit zersplitterte sich dann für das heidnisch-religiöse Bewußtsein wieder in eine Vielheit neben einander bestehender Götter und sank dadurch auf die Creatur- und Naturstufe herab. Jenem „unbekannten Gott" (Apostg. 17, 23) leisteten sie vielleicht ahnungsvolle Verehrung. Aber dieser selbst blieb ihnen namenlos und daher unerkennbar, in Folge dessen auch sozusagen unanbetbar. Wir sehen daraus: der namenlose Gott hört eben für uns Menschenkinder überhaupt auf Gott, d. h. Gegenstand unbedingten Vertrauens und kindlicher Anbetung zu sein.

Es handelt sich hier durchaus nicht um Klarstellung etwa einer philosophischen oder theologischen Erkenntnißtheorie (vgl. Bd. I § 2 u. 19 ff.) resp. um die Möglichkeit, von uns aus das Wesen Gottes zu erfassen und begrifflich zu construiren (s. w. u. § 4). Darauf haben wir ja von vorn herein bereits in unserer Grundlegung verzichtet (Bd. I, S. 22 ff., 32 ff., 83 ff.). Vielmehr stützen wir unsere Lehre von der Erkennbarkeit Gottes (nach ihrer objectiv-realen Seite) darauf, daß der lebendige Gott des Heils als ein sich selbst erkennendes geistiges Wesen unserem nach Gott dürstenden Geiste derart entgegenkommt, daß wir in anbetendem kindlichen Glauben ihn erleben und lieben, ihn erfassen und verstehen, ihm unbedingt vertrauen und seinen Namen anrufen können.

Es wäre freilich nur ein, sei es aus unserem religiösen Gefühl, sei es aus unserem vernünftigen Denkbedürfniß herausge-

borenes Postulat, vielleicht eine fromme Täuschung oder logische Selbstüberhebung, wenn wir ihm — nach unserem Begriffsvermögen — einen Namen geben wollten. Da hieße es mit Recht: „Wer darf ihn nennen und wer bekennen, ich glaube ihn?" Nein, die Voraussetzung für die wirkliche (objektiv-reale) Erkennbarkeit Gottes ist, daß Er, als der lebendige Heilsgott sich einen Namen gegeben hat, der ihn uns offenbar macht, der auch für uns faßbar ist und unserem Heilsbedürfniß entgegenkommt. Dies kann gar nicht zur Verwirklichung gelangen ohne Gottes herablassende Selbstbezeugung in Wort und That (Bd. I, § 7 u. § 16). Nur unter der Voraussetzung, daß der ewige Gott sich selbst in zeiträumliche Schranken begiebt und in solcher Selbstbeschränkung als Gott der Geschichte und Heilsgeschichte sich eigenartig und charakteristisch zu erkennen geben will, kann von einer Erkennbarkeit Gottes für uns creatürlich beschränkte Menschen die Rede sein. Die concentrirte Selbstkundgebung aber, durch welche und an welcher der offenbar werdende Heilsgott als solcher erkannt sein will, ist eben der Name Gottes.

Es handelt sich hier nicht um irgend welche zufällige oder willkürliche „Benennung", wie sie die Religionsgeschichte der Völker oder die Traditionen ihres religiösen Sprachgebrauchs aufweisen. In dieser Hinsicht erschiene der Name „Gott" (als nomen proprium oder appellativum) nicht nur in zahlloser Verschiedenheit, sondern auch in ungewisser Deutung. Das lateinische Deus (möglicherweise von der Sanskrit-Wurzel div, leuchten) hat mit dem griechischen θεός durchaus keine etymologische Verwandtschaft. Für beide Worte ist die Herleitung ebenso unsicher, wie für unser deutsches „Gott". Manche suchen θεός, wie z. B. Curtius will, auf den alten Stamm θές = flehen oder θε[τίθημι] = setzen, ordnen zurückzuführen. Das deutsche „Gott" ist nicht von „gut", sondern wahrscheinlich von ghuta (sanskr. hu = beim Opfer „anrufen") herzuleiten, würde also der „Anzurufende" bedeuten. Für uns handelt es sich um die concrete Art und Weise, wie und wodurch sich uns Gott selbst in Natur und Geschichte, näher in heilsgeschichtlichem Fortschritt durch Christum und in urkundlicher Verbürgung durch die heil. Schrift (s. w. u.) erkennbar gemacht hat. Der Name Gottes (als nomen personale et essentiale) bezeichnet hier die uns zugekehrte Seite, das offenbar gewordene Wesen des Heilsgottes. In seinem Namen wird uns, wenn auch geheimnißvoll, sein Wesen offenbar, d. h. so,

wie wir ihn zu unserer Seligkeit erfassen können und anrufen sollen.

In dem Namen Gottes faßt sich Alles zusammen, was für uns von seinem Wesen werthvoll und erkennbar ist. Daher geht auch die Selbstbezeugung seines Namens parallel mit dem allmählichen Fortschritt der erzieherischen Wege des Gottes der Heilsoffenbarung in der Geschichte seines Reichs. Die biblischen Gottesnamen sind daher keine zufälligen, menschlich erdachten, sondern von Gott selbst geheiligte Typen, die uns den „anzurufenden" Gott als den Gott der Schöpfung und Erlösung in charakteristischer Weise vergegenwärtigen (s. w. u. die Erklärung der biblischen Gottesnamen). Sie kennzeichnen den Gnadenwillen des väterlichen Heilsgottes, der seinem Volk, wie schließlich der ganzen Menschheit menschlich nahen wollte, um abschließend durch den Namen Jesus Christus eine Heilsgemeinschaft, näher: ein kindliches Gebetsverhältniß zu ihm, dem heiligen Gott der Erlösung und Gnade, dem Gott barmherziger und mitleidender Liebe zu ermöglichen und thatsächlich anzubahnen.

Daß solches bereits auf alttestamentlichem Boden geschieht, ergiebt sich nicht blos aus der Selbstbezeugung Jahwe's als des Erlösers seines Volkes (2 Mos. 3, 15; 6, 2 ff. s. w. u. sub a), sondern vor Allem aus der geforderten Heiligung seines Namens im Dekalog (2 Mos. 20, 1 ff.), an dessen Spitze er sich selbst stellt mit dem gewaltigen: „Ich bin der Herr (Jahwe) dein Gott" (Eloheka). Auch der Vater-Name ist der alttestamentlichen Gemeinde nicht unbekannt (Jes. 63, 16; Jer. 31, 9); sonst könnte Israel nicht sein „erstgeborner Sohn" heißen (2 Mos. 4, 22). Aber im vollen Sinne des Wortes erscheint für unsere Heilserfahrung und persönliche Kindesstellung der Vatername Gottes erst neutestamentlich in Jesu Christo, dem menschgewordenen Gottessohne verbürgt und in voller überschwenglicher Klarheit geoffenbart (2 Kor. 3, 9 ff. ὑπερβάλλουσα δόξα; vgl. 4, 4 ff., wo von der Erleuchtung der „Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht (ἐν προσώπῳ) Christi" die Rede ist. (S. auch Eph. 3, 14 ff.) Das „Vater unser, geheiliget werde dein Name" können wir in kindlichem Herzensvertrauen und gebetsfreudigem Aufschwung nur dann sprechen, wenn wir es „im Namen" dessen thun, der sagen durfte: „Ich habe deinen Namen geoffenbart den Menschen" (Joh. 17, 6), und der den Seinen die Verheißung gab: wenn ihr den Vater etwas bitten werdet „in meinem Namen" (ἐν τῷ ὀνόματί μου Joh. 16, 23 ff.), wird er es euch geben. (S. w. u. sub a S. 66 ff.)

So führt uns die Frage nach der Erkennbarkeit des Heilsgottes auf Grund seiner Namenkundgebung zurück auf unser dogmatisches Realprinzip: den Christus für uns (I, § 15, 3). Wie der persönliche Name Jesus (Helfer, Heiland, vgl. Matth. 5, 21 mit Luk. 1, 31), der ihm bei der Beschneidung gegeben wurde (Luk. 2, 21), auf seinen Erlöserberuf, so weist sein Amtsname Christus (der Gesalbte, der erwartete und erschienene Messias) auf seinen Reichsberuf hin, sofern mit der Königsherrschaft (*βασιλεία*) im geistlichen Sinn die prophetische und hoheprieſterliche Würde des gottmenschlichen Versöhners verbunden ist (s. Abschn. IV, 3).

Von Jesu Christo, dem „eingeborenen Sohn, der an des Vaters Busen war", heißt es (Joh. 1, 18), daß er allein uns den Gott, den „Niemand gesehen", beschrieben oder erklärt hat (*ἐξηγήσατο*). Daher wird er, der Menschgewordene, geradezu als der „Abglanz der Herrlichkeit und als die (charakteristische) Ausprägung des göttlichen Wesens" bezeichnet (Ebr. 1, 3: *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, vgl. 2 Kor. 4, 4 *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ*). Und insonderheit den Unmündigen (den im Geist Armen) soll der „Vater" durch die Selbstoffenbarung des Sohnes erkennbar werden (Matth. 11, 25 ff. vgl. 5, 3 u. 8). Dem unberechtigten Anspruch gegenüber: „Zeige uns den Vater", spricht Jesus das erstaunliche, weltbewegende, unsere Herzen auf den entscheidenden Punkt hinweisende Wort: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" (Joh. 14, 9). So erklärt sich uns das für die Erkennbarkeit Gottes als des Vaters entscheidende Wort des Apostels (1 Joh. 2, 23): „Wer den Sohn nicht hat, der hat auch den Vater nicht; wer aber den Sohn bekennt, der hat auch den Vater". Wer aber bekennet, daß Jesus Gottes Sohn ist, in dem bleibet Gott und er in Gott. „Und wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott zu uns hat" (1 Joh. 4, 15 f.; vgl. Joh. 6, 69: *πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν*). — Jesus Christus wird uns aber als Offenbarer des Vaternamens Gottes nur dann ein glaubwürdiger Zeuge, wenn er uns als Heiland und Herr innerlichst zu eigen geworden. Das kann nicht geschehen ohne Zeugniß des heiligen Geistes, von dem er selber sagt, daß der Vater ihn „in seinem Namen" (*ἐν τῷ ὀνόματί μου* Joh. 14, 26) senden werde, und von welchem Paulus bezeugt (1 Kor. 12, 3), daß er allein uns „Christum einen Herrn nennen" lehre. Dieser Geist muß uns von der weltüberwindenden Heilsmacht jenes Namens überzeugen, durch den „allein wir gerettet werden sollen" (Apostg. 4, 12); des Namens, der über alle Namen ist, so daß in dem Namen Jesu sich alle Kniee beugen sollen „zur Ehre Gottes des Vaters" (Phil. 2, 9 ff.). „In diesem Namen" (*ἐν τῷ ὀνόματι Ιησ. Χρ.* Apostg. 2, 38) sollen alle Getauften Vergebung der

Sünden erlangen; durch den Glauben an jenen Namen (τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος Apostg. 3, 16) werden Kranke geheilt. Ja als „in den Namen" des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes" (εἰς τὸ ὄνομα Matth. 28, 20) hineingetaucht werden wir erst zu Jüngern Christi.

Eine so ungeheure Tragweite hat also nach durchgehender biblischer Anschauung der in Christo offenbar gewordene Name Gottes. Er ist grundlegend und entscheidend nicht nur für unser persönliches Seelenheil, sondern auch für die Möglichkeit einer wahren und wirklichen Gotteserkenntniß in der Reichsgemeinde Christi kraft der Theilhaberschaft des heil. Geistes (κοινωνία τοῦ πνεύματος ἁγίου 2 Kor. 13, 13). Daher drängt sich uns schon hier in unserer Voruntersuchung über die Erkennbarkeit des Heilsgottes — ganz abgesehen von etwaiger dogmatischer Begründung der hergebrachten trinitarischen Formel (§ 7) — die innerliche Gewißheit auf, daß in der Gemeinde der Christgläubigen der Vatername Gottes nur durch Jesum Christum (als den „Herrn") und in Kraft des heiligen Geistes (der ihn in uns verklärt) wahrhaft erkannt und zuversichtlich angerufen werden kann. Inwiefern thatsächlich — gemäß dem Realprincip unserer Dogmatik — nur der Name des Dreieinigen uns in objectiv-realer Weise die Erkennbarkeit des lebendigen Heilsgottes verbürgt, werden wir weiter unten (§ 7) im Einzelnen nachzuweisen haben.

2. Nun aber stellt sich uns sofort die beängstigende Frage entgegen: Sind wir an Raum und Zeit gebundene Menschen überhaupt im Stande, den Namen und in ihm das Wesen des Unendlichen und Ewigen mit unserer Vernunft, mit unserem beschränkten Begriffsvermögen zu fassen? Ja, diese doch mehr erkenntnißtheoretische Problemstellung wird zur praktisch-ernsten und beunruhigenden Gewissensfrage, wenn es sich darum handelt, ob nicht uns sündigen und gottentfremdeten Menschen der Name des heiligen Gottes ein unverständlicher, ja ein abschreckender ist. Muß nicht der natürliche Widerwille des gottlos gewordenen Menschen gegen die uns niederschlagende und demüthigende Selbstoffenbarung des heiligen, wie des erbarmenden Gottes die wahre Erkenntniß stören, ja als ethisch hemmende Schranke sich geltend machen?

Mit andern Worten: entspricht der oben dargelegten, in dem Namen Gottes verbürgten (objectiv-realen) Erkennbarkeit Gottes auch unsrerseits die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit und Gewißheit, ihn als den wahren Gott zu nennen und anbetend zu bekennen, d. h. dürfen wir die Erkennbarkeit Gottes im subjectiv-idealen Sinne behaupten?

Da gilt es nun von vornherein einem doppelten Mißverstande zu begegnen. Es handelt sich hier weder um eine begriffliche (logisch-adäquate) Wesensbestimmung des „absoluten und überweltlichen" Gottes, noch auch um die später (§ 4) zu erörternde Frage nach der Möglichkeit einer wissenschaftlichen, d. h. methodisch folgerichtigen (dogmatischen oder philosophischen) Behandlung der Gottesidee und Verwerthung des „offenbar gewordenen" Gottesnamens (s. o.). Hier stellen sich uns zunächst praktisch-religiöse Schwierigkeiten und zwar in doppelter Hinsicht entgegen: bewegt sich unsere menschlich beschränkte Gotteserkenntniß nicht allezeit in durch Raum und Zeit bedingten (relativen) und rein bildlichen (analogen) Anschauungsformen, d. h. ist sie nicht stets menschenähnlich (anthropomorphisch) gefärbt? Und dann: kann der Mensch in seiner oben schon erwähnten sündlichen Gottesscheu sich zur liebevollen Gotteserkenntniß und kindlichen Gottesanbetung aufschwingen, da es ihm an klarer Gewißheit und begeisterter Flugkraft mangelt? Muß nicht trotz aller „Sehnsucht nach dem Ewigen und Idealen" mit dem Verlust des normalen Kindesverhältnisses auch der Spiegel der Gotteserkenntniß erblinden? Wird nicht eben dadurch für den „natürlichen Menschen" die Erkennbarkeit Gottes — trotz des offenbar gewordenen Vaternamens — ernstlich in Frage gestellt? Die peinliche Ungewißheit über Gottes Dasein und Wesen müßte dann auch das Eindringen in die Tiefen der Gottheit hemmen. Selbst die immerhin doch geheimnißvoll verhüllte Selbstbezeugung des Heilsgottes im fleischgewordenen Menschen- und Gottessohne (vgl. Bd. I, § 16, 1) vermag das Dunkel nicht zu lichten, wo kein Auge, kein inneres Organ des Verständnisses ihm entgegenkommt, kurz wo das Heilsbedürfniß

und der Heilshunger fehlt, wo der lebendige Glaube als Organ der Heilsempfänglichkeit nicht geweckt worden ist. Wir müssen es uns klar machen, daß dann mit der Möglichkeit einer persönlichen (subjectiv-idealen) Erkennbarkeit Gottes auch die Heilsfähigkeit des Menschen zu Boden sänke. Er bliebe gottlos; er erschiene geradezu erlösungsunfähig. Und weil er nun einmal — wie die Geschichte aller Zeiten lehrt — als geistig und sittlich strebendes Wesen ohne Gottesidee nicht leben kann, müßte er zur Selbst- oder Weltvergötterung fortschreiten und dem Namen des sich selbst bezeugenden Heilsgottes den schärfsten Widerspruch entgegensetzen.

Wir sehen auch thatsächlich diesen Proceß der Selbstvergötterung und Weltverherrlichung in grauenhafter, ja antichristlicher Entschiedenheit überall dort sich vollziehen, wo der empfängliche Sinn für die erlösende Heilswahrheit nicht geweckt wird, wo mit der tragischen Selbstentzweiung oder illusorischen Selbstzufriedenheit jene pessimistische oder optimistische Weltansicht zur Herrschaft gelangt, die von einem Gott des mitleidenden Erbarmens, wie er allein in Christo offenbar geworden, nichts wissen will. Also: der sündliche Wille muß erst gebrochen, das eigene Elend tief empfunden, das Schuldbewußtsein wach gerufen, der Durst nach Gnade brennend geworden sein, wenn anders der heilsfähige Mensch durch die geweckte Empfänglichkeit der Glaubensgesinnung zu heilsamer und innerlich wahrer Gotteserkenntniß gelangen soll. Ohne Wiedergeburt des Willens ist eine persönliche Hingabe und daher auch eine tiefere Erkenntniß des Liebeswillens Gottes in Christo unmöglich. Wie die Erkennbarkeit Gottes im objectiv-realen Sinne durch die Selbstoffenbarung seines heiligen Vaternamens in Christo und durch das Zeugniß seines heil. Geistes bedingt erschien (s. o. sub 1), so die Erkennbarkeit Gottes im subjectiv-idealen Sinn durch die im Glauben sich vollziehende, vertrauende und willenskräftige Hingabe an die Liebesoffenbarung Gottes in Christo (vgl. Joh. 7, 17). Jene ergab sich uns als nothwendige Folge unseres dogmatischen Realprincips: des Christus für uns; diese stellt sich uns jetzt dar als gereifte Frucht unseres dogmatischen

Idealprincips: des Christus in uns, sofern wir in ihm, dem Gottes- und Menschensohne, unsere Gotteskindschaft verbürgt sehen und in bußfertigem Glauben mit ihm Eins geworden, Gott im Geist und in der Wahrheit haben anbeten, ja betend als unseren „lieben Vater" erkennen lernen. So bleibt der alte Satz des h. Bernhard in seinem vollen Recht: Deus tantum cognoscitur, quantum diligitur. Auch für unser Verhältniß zu Gott gilt der Satz: „Nur Liebe hat Verständniß".

3. Ist das aber nicht doch vielleicht fromme Selbsttäuschung? Bewegen wir uns nicht, auch als gottgläubige Christen, die das „Abba Vater" von Herzen sprechen lernten, in lauter menschlich gearteten Bildern? Ist unsre, wie wir sahen, doch immer nur beschränkte (analoge und relative) Gotteserkenntniß auch eine wahre, sachlich und persönlich berechtigte?

In sachlicher Hinsicht weisen wir darauf hin, daß Gott selbst durch seinen offenbar gewordenen Vaternamen in Christo uns Menschen menschlich hat nahe kommen wollen, ja nur so in Wahrheit hat nahe kommen können. Die Selbstbeschränkung des liebenden Gottes ist also auch hier die Voraussetzung dafür, daß die Schranken unserer Erkenntnißfähigkeit kein Hinderniß für wahre, wenn auch noch unvollkommene (analoge) Erkenntniß Gottes zu sein brauchen.

Dazu kommt, daß Gott sich nicht blos in menschlicher Bildform uns kund giebt. Freilich ist es ein Symbol, ein gleichnißartiges Wort, wenn es heißt: „Gott ist ein Fels", Gott ist eine „feste Burg", Gott ist ein „Licht", Gott ist die „Quelle" des Lebens. Ja selbst, daß Gott unseren „Vater" sich nennt, ist doch aus menschlicher Analogie der Vaterschaft und Kindschaft zu erklären. Gleichwohl liegt in allen diesen Bildern eine uns faßbare Wahrheit. Schon dem alttestamentlichen Bundesmittler Mose gegenüber wollte sich der Gott des Heils „offenbarlich", d. h. nicht in Räthseln kund thun; daher ließ er ihn „die Gestalt" Jahwes (תְּמוּנַת יי 4 Mos. 12, 8 ff.) schauen und redete persönlich (דַּבֶּר אֶל־פָּנִים) zu ihm (2 Mos. 33, 11). Die Bildform (παροιμία), auf die ja auch Jesus seine Jünger hinwies (Joh. 16, 25), ist nur das erzieherische Mittel dafür, um ihnen schließlich nicht mehr in Bildern (οὐκέτι ἐν παροιμίαις), sondern frei heraus (παρρησίᾳ) in Betreff des Vaters „die Botschaft zu bringen" durch den h. Geist (vgl.

Joh. 16, 13 f.). — Und wenn im A. B. das Gesetz eröffnet wird mit dem gewaltigen: „Ich bin der Herr, dein Gott", wenn Jahwe sich als der heilsgeschichtlich sich offenbarende, in allem Werden sich selbst gleich bleibende treue Bundesgott zu erkennen giebt, wenn Elohim, der allmächtige starke Schöpfergott, der als solcher „Gegenstand der Furcht" ist, unser Gott sein zu wollen erklärt, so sind das Worte, d. h. in menschlichen Laut gehüllte Bezeichnungen geistiger, ewiger Gedanken, die eben durchs Wort uns deutbar, verständlich und — worauf im Grunde Alles ankommt — auch in wahrem Sinne fruchtbar werden.

Wenn Gott im Fortschritt seiner reichsgeschichtlichen Offenbarung seinen Namen immer deutlicher zu erkennen giebt, wenn er dem Menschen menschlich erfaßbar erscheinend — also durch wiederholte Theophanie — sich mit seinen Worten und Thaten als Gott der Geschichte erweist, wenn er sich schließlich in Christo, dem menschgewordenen Gottessohne leibhaftig (σωματικῶς Kol. 2, 9) kund thut, ja wenn er uns durch das Wort Jesu als der im Geist und in der Wahrheit anzubetende Geist, als „unser Vater in den Himmeln", als der heilige und barmherzige Gott der Gnade entgegentritt, so ist das mehr als Symbol, es ist die uns zugängliche Selbstbezeichnung und Selbstkundgebung seines Wesens, nicht wie es „an und für sich" sein mag, sondern wie es in uns und für uns in Wahrheit faßbar, glaubbar und erlebbar ist. Daß aber Gott, als er den Menschen schuf, in herablassender Liebe sein „Bild" im Menschen ausprägte, d. h. in die creatürliche Erdform seinen „Geist" hineinhauchte (1 Mos. 2, 7 s. w. u. § 16); daß er also — wie Jacobi es ausdrückte — schon bei der Menschenschöpfung theomorphisirte, giebt uns ein Recht, die anthropomorphisirende Gottesvorstellung, wenn sie sich nur an Gottes Selbstbezeugung hält und nicht selbstgemachte „Bilder" (Götzen s. 2 Mos. 20, 4 f.) anbetet, in gewissem Sinne und in bestimmten Schranken für vollberechtigt anzusehen.

Freilich werden wir Gott kein wirkliches „Angesicht" (in menschenähnlicher Weise), geschweige denn einen naturhaften Leib zuschreiben (s. w. u. § 5). Wir dürfen mit der h. Schrift nur im bildlichen Sinne von seinem Auge und Ohr, von seiner Hand und seinem Fuß reden. Wenn wiederholt von der „Stimme Gottes" die Rede ist (1 Mos. 3, 8 ff.; 2 Mos. 19, 5 ff.), wenn es heißt (5 Mos. 8, 3; Matth. 4, 4 f.): der Mensch lebe nicht vom Brod

allein, sondern von einem jeglichen Wort, das aus dem Munde Gottes gehet; oder (Jes. 55, 11; Jer. 9, 12): „des Herrn Mund redet", so ist das gleichnißweise gesagt. Ueberhaupt: daß Gott „spricht" (1 Mos. 1, 3), daß er Menschen menschlich erscheint, mit ihnen verkehrt und wie ein Freund mit dem Freunde redet (2 Mos. 33, 11; 4 Mos. 12, 8), ist eben Alles ein Zeugniß dafür, daß der Heilsgott sich zum menschlichen Bedürfniß herabläßt, um sich erkennbar zu machen. Wir müssen auch hier uns des Bildlichen der Redeweise bewußt bleiben. Ja selbst wenn wir gemäß der Schrift Gott ein überwallendes „Herz" der Liebe zuschreiben (s. w. u. § 6), so wissen wir es, daß es kein im Blutumlauf pulsirendes Organ wie das unsrige ist und daß Gotte als dem ewigen selbstherrlichen Geiste (s. § 5) keine irgendwie leiblich bedingte „Gestalt" oder „Natur" eignet. Von göttlicher „Natur" kann überhaupt — wie wir weiter unten sehen werden — nur cum grano salis die Rede sein, indem wir damit seine „Eigenart" (2 Petr. 1, 4) oder die Fülle seiner Herrlichkeit (δόξα) bezeichnen. Aus der „Natur" selbst aber, in ihrer sinnlichen Beschränktheit, sei es „im Himmel, oder auf der Erde oder im Wasser" sollen wir uns kein „Bild" (תְּמוּנָה) Gottes entnehmen oder machen. Das verbietet er selbst (2 Mos. 20, 4); denn es hieße nichts anderes, als sich ein Idol (פֶּסֶל 5 Mos. 4, 16 ff.) schaffen.

Das innerste geistige Wesen des Menschen, unser Selbstbewußtsein und unsre Selbstbestimmung, unser Erkennen und Wollen spiegelt trotz alledem in gewissem Sinne Gottes ewiges Erkennen und Wollen in Zeit- und Raumform ab. Weil wir von Gott „erkannt" sind, können wir ihn auch anbetend erkennen (intelligo, quia intelligor, wie Fr. v. Baader es sinnvoll bezeichnete). In dem Maße also, als das geistige Gottesbild im Menschen auf dem Grunde der Heilsgemeinschaft im Reiche Gottes und Christi zur Verwirklichung und charaktervollen Ausgestaltung gelangt, wird sich auch die Gotteserkenntniß wachsend entwickeln, bis zu jener Verklärung, wo alle „die reinen Herzens sind, Gott schauen sollen" (Matth. 5, 8), und wir ihn erkennen werden, wie wir von ihm erkannt sind (1 Joh. 3, 2; 1 Kor. 13, 12). Bis dahin müssen wir uns an der Pilgrimstheologie (theologia viatorum) genügen lassen, die für uns eins ist mit der „Theologie des Kreuzes". Denn daß Gott gerade im Geheimniß leidender, versöhnender und erlösender Liebe durch Christum uns seinen heiligen Vaternamen hat kund werden lassen, verbürgt uns die Berechtig-

ung unserer wenn auch noch nicht vollkommenen, so doch objectiv wirklichen, weil thatsächlich (real) durch Gottes Offenbarungsweise sanctionirten und subjectiv wahren (weil ideal durch die Heilserfahrung im Glauben persönlich erlebten) Erkenntniß Gottes. Diese erscheint also, trotz ihrer gegenwärtigen Beschränktheit und analogen Bildform, als eine durch die menschliche Knechtsgestalt Christi selbst vollberechtigte und durch die erfahrene Neugeburt in unserm Gewissen bezeugte. Hier reichen sich wiederum das dogmatische Real- und Idealprincip (s. I, § 15 u. 18) die Hand. Der Christus für uns, wie der Christus in uns gewährleistet den Gläubigen die für ihre Seligkeit nothwendige Gotteserkenntniß, ohne deshalb verschiedene Stufen und Formen in der Entwickelung und Entfaltung, in der Begründung und Klarheit der Gottesidee auszuschließen. Es mögen und dürfen die verschieden entwickelten Christen, Mann oder Weib, Groß oder Klein, Mündige oder Unmündige, Gebildete oder Ungebildete, Kluge und Einfältige sich den „Begriff" Gottes auch noch so verschieden ausgestalten, in dem Wesentlichen sind sie Eins oder sollen sie mehr und mehr Eins werden: Gott als den liebenden Vater in Christo kraft des Geistzeugnisses kindlich anzubeten.

Die geistige, sittliche und religiöse Entwickelungsgeschichte der Menschheit deckt sich gewissermaßen mit der Geschichte der Gotteserkenntniß und des Gottesbegriffs. Und alle menschliche Erkenntnißtheorie wurzelt schließlich in dem Problem der Erkennbarkeit Gottes auf Grund seines offenbar gewordenen Namens. Das stete Ringen darnach ist eins mit dem Ringen nach unserer Seligkeit und dem Trachten nach dem Reich Gottes. Und jenes unwiderstehliche Seufzen und Suchen nach Erfassung des Göttlichen ist wie die Signatur unsrer Gottesbildlichkeit, so das Siegel unsrer Heilsfähigkeit. Für den Einzelnen wird aber stets die Erkennbarkeit des Heilsgottes wesentlich bedingt sein nicht blos (subjectiv) durch das Maaß persönlicher Heilserfahrung, sondern auch (objectiv) durch das Zeugniß der christlichen Reichsgemeinde oder Kirche, die ihm das deutende Wort Gottes, das Evange-

lium von dem in Christo offenbar gewordenen Namen Gottes vermittelt. Und daß diese wahre Gottesbekenntniß nicht auf rein menschlicher Ueberlieferung beruht, sondern auf urkundlich bezeugter Selbstoffenbarung Gottes in Christo, dafür ist uns die ganze, in ihrem Zusammenhang den Namen des Heilsgottes uns verbürgende, als Wort Gottes sich uns im Herzen kund gebende heilige Schrift ein lebendiges Zeugniß und eine stets von Neuem sprudelnde, ergiebige Erkenntnißquelle. Ihr hat ein Jeder, der nicht auf eigne Hand sich seinen Gott oder selbstgemachten Götzen ergrübeln, sondern auf Grund eigenster Glaubenserfahrung Gott als seinen Vater in Christo durch den h. Geist erkennen will, in kindlicher Anbetung sich zu unterstellen. In wie weit uns dadurch auch eine methodisch richtige Behandlung und wissenschaftliche (dogmatische) Begründung christlicher Gottesidee ermöglicht erscheint, wird der nächste Paragraph zu untersuchen haben.

§ 3. Zusammenfassung.

1. Die Erkennbarkeit Gottes als Grundvoraussetzung für die Heilsfähigkeit des Menschen hängt thatsächlich (objectiv-real) davon ab, daß Gott sich selbst erkennt und durch seinen offenbar gewordenen Namen in heilsgeschichtlichem Fortschritt uns menschlich faßbar, d. h. als der väterliche Heilsgott in Christo, dem Gottessohne, durch das Zeugniß des h. Geistes nahetritt.

2. Im Hinblick auf die zeiträumlichen Schranken menschlicher Vernunft und die Gottentfremdung menschlichen Willens erscheint die (subjectiv-ideale) Erkennbarkeit Gottes für den heilsfähigen Menschen persönlich bedingt durch die geistige Empfänglichkeit der Glaubensgesinnung und die willenskräftige Hingabe an die Liebesoffenbarung Gottes in Christo.

3. Trotz aller Beschränktheit und analogen Bildform wird uns die thatsächliche (objectiv-reale) und persönliche (subjectiv-ideale) Wahrheit christlicher Gotteserkenntniß — entsprechend unserem dogmatischen Real- und Idealprincip (Bd. I, §§ 15. 18) —

verbürgt durch Gottes eigene menschlich herablassende Offenbarungsweise (Bd. I, §§ 8. 16), der wir uns auf Grund persönlicher Heilserfahrung und urkundlichen Zeugnisses innerhalb der Reichsgemeinde Christi in kindlicher Anbetung des väterlichen Heilsgottes unterstellen.

a) Wir haben schon oben (S. 56 ff.) hervorgehoben, welch eine centrale Bedeutung der Name Gottes, resp. Christi in der alt- und neutestamentlichen Schrift einnimmt. Alle Gotteserkenntniß erscheint nach biblischer Grundanschauung geradezu bedingt durch die Offenbarung seines Namens, und alle Frömmigkeit giebt sich kund im „Anrufen des Namens Gottes". Ueberhaupt repräsentirt der Name das, „was an seinem Träger charakteristisch ist und als solches zu Tage tritt" (vgl. Cremer, Bibl.theol. Wörterbuch, 8. Aufl., S. 711 ff.). Schon daß der erste Mensch durch die Namengebung (1 Mos. 2, 20) die Thiere kennzeichnete, beweist, daß Begriff und Eigenart im Namen zum Ausdruck kommt. Wenn Abram und Jakob den neuen Namen Abraham und Israel erhalten (wie Simon, Jonas Sohn, den Namen Petrus), so weist das hin auf die tiefe Bedeutsamkeit der Namengebung. Und wenn dem Jakob, beim Ringen mit Gott in Pniel (Gen. 32, 30) auf seine Bitte: „thue mir doch deinen Namen kund" die scheinbar ablehnende Antwort des Herrn erfolgt: „warum fragst du nach meinem Namen?" (vgl. auch Richt. 13, 18), so soll das keineswegs so viel heißen als: auf den Namen kommts nicht an; sondern der Herr, der ihn segnet, weist jene Forderung nur deshalb ab, weil Jakob bereits seinen Namen kennt und erfahren hat, wie ja der Ausdruck „Pniel" darthut und jener Zusatz: „Ich habe Gott (Elohim) von Angesicht zu Angesicht gesehen". Heißt es doch schon zur Zeit Seth's „damals fing man an, den Namen Jahwes, — auch in Form des gemeinsamen Cultus, wie Volck (Die Urgeschichte, 1897, S. 19) mit Recht sagt — anzurufen" (1 Mos. 4, 26); und von Abraham (1 Mos. 13, 4). wie von Isaak (1 Mos. 26, 24 ff.) wird berichtet, daß sie den Namen Jahwes anriefen, der ihnen erschienen war. (Vgl. über קְרָא בְּשֵׁם = ἐπικαλεῖσθαι ἐπὶ τὸ ὄνομα 1 Kön. 18, 24, wo Elias das „Anrufen des Namens Jahwes" entgegenstellt dem „Namen Baals", mit 2 Mos. 34, 5: „Moses rief an den Namen Jahwes", der da ist „ein barmherziger und gnädiger Gott, langsam zum Zorn und reich an Huld und Treue". S. a. Ps. 79, 6; 80, 19; Jes. 43, 7; 63, 19; 64, 7; Klagel. 3, 54). Der hebräische Ausdruck שֵׁם (eigentlich Zeichen, Denkmal Jes. 48, 9; 55, 13; Ps. 79, 9), wie das griechisch-neutestamentliche ὄνομα bezeichnet als solcher, absolut gebraucht eben Gott selbst, wie er sich den Menschen zu erkennen geben und angebetet wissen will. „Es ist der Ausdruck dessen, was Gott ist, indem er zusammenfaßt, was wir von Gott wissen und an Gott haben, also der

concentrirte Ausdruck unserer von ihm selbst stammenden Gotteskunde" (Cremer a. a. O.). Und wie bei Menschen ihr „guter Name" eins ist mit ihrer anerkannten Ehrenstellung, so giebt sich die nach außen offenbar werdende Ehre (כָּבוֹד, δόξα) Gottes kund in seinem Namen (Ps. 115, 1; Jes. 42, 8). Ihn ehren, seinen Namen ehren ist identisch; und in seinem Namen will Gott der Herr selbst erkannt und anerkannt sein. — Das griechische Wort ὄνομα ist wahrscheinlich von ὄγνομα, cognomen herzuleiten, weist also auf das Erkennbare Gottes hin (γνωστὸν τοῦ θεοῦ Röm. 1, 19); und der hebräische Ausdruck שֵׁם wird oft mit יָדַע, erkennen in engsten Zusammenhang gebracht (יָדַע שְׁמֶךָ Ps. 9, 11: Darum vertrauen auf dich, die deinen Namen kennen vgl. Ps. 36, 11; 48, 4; 79, 10). Dazu kommt, daß im A. T. das Wort „Erkennen" die tiefe Bedeutung voller Gemeinschaft und Hingabe hat. Vgl. 1 Mos. 4, 17. 25 mit 2 Mos. 33, 12 ff.: laß mich Dich erkennen, Herr, daß ich Gnade finde vor Dir! und der Herr antwortete ihm: „ich will den Namen Jahwe vor Dir ausrufen und will gnädig sein, wem ich will, und mich erbarmen, wessen ich will". Seine volle, innere „Herrlichkeit" und sein väterliches „Angesicht" (פָּנִים) kann Niemand schauen, aber seiner „Rückseite" (אֲחוֹרַיִם), d. h. den Spuren seiner Kundgebung soll er folgen. So geht denn die Namensoffenbarung Hand in Hand mit seiner fortschreitenden Selbstbezeugung. In der Wolken- und Feuersäule ist dem Volk, das „nach seinem Namen genannt ist" die Gegenwart seiner Herrlichkeit verbürgt (2 Mos. 13, 21; 4 Mos. 14, 14; Ps. 99, 7). Im „Engel des Bundes" ist sein Name (שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ 2 Mos. 23, 21). In dem „Zelt des Zeugnisses" will er wohnen und Israel seinen Namen „offenbaren": so sollen sie denn „erkennen, daß ich, Jahwe, ihr Gott bin" ꝛc. (2 Mos. 29, 42 ff.). Und an der Stätte, da er „seines Namens Gedächtniß stiftet", will er zu Israel kommen und sein Volk segnen (2 Mos. 20, 24). Darum spricht Jahwe 4 Mos. 6, 27, nachdem der Aaronische Segen vorgeschrieben worden: „So sollen sie meinen Namen auf Israel legen und ich will ihnen Segen zu Theil werden lassen". Als der salomonische Tempel errichtet ward (vgl. 2 Sam. 7, 13: „du sollst meinem Namen ein Haus bauen" mit 1 Kön. 5, 5), da spricht er: „dort soll mein Name wohnen" (1 Kön. 8, 29; 14, 21). Und das Ziel ist, daß „alle Völker seinen Namen erkennen" (1 Kön. 8, 43 vgl. mit 2 Mos. 9, 16; 2 Kön. 23, 27; Ps. 48, 11; Jes. 18, 7; 26, 8; Jer. 14, 9; Mal. 1, 11; Zeph. 3, 9). Daher erscheint der Name ihres Gottes den Frommen Israels als der allein heilbringende. So z. B. Joel 2, 32: Wer den Namen des Herrn anruft, soll errettet werden; Ps. 54, 3: Gott, durch deinen Namen rette uns (בְּשִׁמְךָ הוֹשִׁיעֵנִי vgl. Ps. 20, 2; 44, 6; 79, 9; 89, 25; 124, 8). Es wird mitunter יְהוָה — dieser „glorreiche und furchtbare" Name — ohne weiteres Gott selber gleichgesetzt (5 Mos. 28, 58 vgl. mit 3 Mos. 24, 11. 16: „wer diesen Namen lästert, der soll sterben"). Darum wird im zweiten Ge-

bot des Dekalogs die „Heiligung des Namens“ gefordert (2 Mos. 20, 7; 3 Mos. 19, 12; 5 Mos. 5, 11). Und selbst wo Israel durch seine Sündenschuld den Zorn Gottes geweckt und seine Gnade verwirkt hat, erbarmt Er sich wieder „um seines großen und heiligen Namens willen“, daß er nicht gelästert werde unter den Heiden, vgl. Ps. 115, 1: „Nicht uns Herr, nicht uns, sondern deinem Namen gieb Ehre“ (s. a. Jer. 17, 4 ff.; 14, 9; Ps. 25, 11; Röm. 2, 24). Wie Gott selbst, so ist auch sein Name heilig (ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ Luk. 1, 79). Ja, הַקָּדוֹשׁ — „der Heilige“ — wird geradezu als charakteristische Bezeichnung des anzubetenden Herrn hervorgehoben (Jes. 5, 16; 6, 3). Erst wenn man diese allgemeine Bedeutsamkeit und Tragweite des Gottesnamens in der heilsgeschichtlichen Offenbarung des A. B. erfaßt hat, läßt sich die Deutung der Einzelnamen, die Gott sich selbst im Fortschritt dieser Geschichte giebt, richtig verwerthen und fruchtbar machen. Da stehen denn die beiden Hauptnamen: Elohim und Jahwe im Vordergrunde (vgl. neuerdings von Kittel den betr. Artikel über Elohim in RE. 3. Aufl.). Auf die noch immer strittige etymologische Herleitung beider kommt es hier m. E. weniger an. Der Zusammenhang, in welchem sie gebraucht werden, ist entscheidend. Namentlich weisen die sogen. elohistischen und jahwistischen Stücke im Pentateuch darauf hin, daß mit Elohim der allmächtige Schöpfergott, mit Jahwe der in der Geschichte seines Volks sich stetig bewährende Heils- oder treue Bundesgott bezeichnet werden soll. Dabei ist zu bemerken, daß Elohim (genauer הָאֱלֹהִים mit dem Art. als intensiver Plural von אֱלוֹהַּ, vergl. אֵל, אֵל עֶלְיוֹן oder אֵל שַׁדַּי, im Sing.) den Allerhabenen, Allgewaltigen bezeichnet (1 Mos. 14, 18; 17, 1; 28, 3; 2 Mos. 6, 3; Ps. 57, 3). Jedenfalls ist Elohim das allumfassende nomen appellativum Gottes, sofern Gott im Gegensatz steht zu den vielen Göttern der Heiden (z. B. 2 Mos. 32, 1; 1 Sam. 15, 7) und als der „Gott Himmels und der Erde“ (1 Mos. 24, 3), als „Herr der Heerschaaren“ (Ps. 80, 8. 15) Alles durchwaltet und regiert (Jer. 5, 14 ff.; 38, 17; 44, 7). Mag nun das Wort selbst von אָלָה (stark sein) oder nach dem Arabischen von אָלַהּ (erschrecken, fürchten vgl. das מוֹרָא in Ps. 76, 12; פַּחַד = σέβασμα in 1 Mos. 31, 42) herzuleiten sein: immer bezeichnet es den zu fürchtenden, allgewaltigen Herrscher. — Der spezifische Name des Heilsgottes aber ist Jehovah (יְהוָה oder abgekürzt יָהּ, יָהוּ, יָהּ), wobei bekanntlich die Vocale von אֲדֹנָי („mein Herr“) 1 Mos. 18, 27 entlehnt sind, weil die Juden das „Jahwe“ (יַהְוֶה) als nomen ineffabile aus Scheu nicht auszusprechen wagten. Der Sinn dieser Selbstbezeichnung Gottes tritt vorzugsweise in den beiden Stellen 2 Mos. 3, 5 u. 6, 20 zu Tage. Das Wort ist herzuleiten (als Imperf. Kal) aus הָיָה = הָיָה (nicht von חָיָה leben), da der Herr diesen Namen durch den Satz: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה erklärt, d. h. „Ich werde sein, der ich sein werde“. Die wahrscheinlichste Deutung dieses geheimnißvollen Satzes (vgl. Hofmann, Schriftbew. I²

S. 86 ff.) ist die, daß Er, der in allem Wechsel sich selbst gleich bleibende, also der treue Bundesgott Israels sein und als solcher sich bewähren, sich kund thun will. Aus dem „Ich werde sein" auf Gott als den „absolut Seienden" (ὁ ὄντως ὤν) zu schließen (Thomasius) oder ihn als den „allezeit des Seins und Soseins selbsteignen Grund" zu fassen (Volck, Heil. Schrift u. Krit. 1897 S. 111), erscheint mir zu abstract und entspricht nicht dem Zusammenhange jener mosaischen Stellen. Es handelt sich ja dort nicht um das allgemeine (wesenhafte) Sein oder Sosein, sondern speciell um das in allem geschichtlichen Wechsel sich allzeit gleichbleibende Verhältniß Jahwes als des Heilsgottes zu seinem Volk (vgl. bes. 2 Mos. 33, 19 ff.: „Ich will den Namen Jahwe vor dir ausrufen und will gnädig sein" ꝛc.). Besonders wichtig ist auch das Wort 5 Mos. 7, 8 ff.: „Weil Jahwe Liebe zu euch hat ... führte er euch mit starker Hand hinweg ... aus der Knechtschaft ... damit du erkennest, daß Jahwe, dein Gott, der Gott ist (הוּא הָאֱלֹהִים), der treue Gott (הָאֵל הַנֶּאֱמָן), der den Bund und die Huld bewahrt bis auf tausend Geschlechter, die ihn lieben" (vgl. Mal. 3, 6; Jes. 26, 4; Hos. 11, 8 ff.). — Dieser Deutung entspricht auch die Off. Joh. 1, 4 gebrauchte Bezeichnung Gottes: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. Der wahrhaft Seiende ist auch der fort und fort (in der Geschichte = ὁ ἦν) zu uns kommende, und dieser sich herablassende Heilsgott ist zugleich der Herr und Weltherrscher (ὁ παντοκράτωρ Off. 1, 8), dessen Name Allen offenbar werden soll durch den Menschensohn (Off. 1, 13), der von sich sagen durfte: Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige (Off. 1, 17); vgl. Richt. 13, 18; Jes. 9, 6 wo sein Name als „wunderbar" (פֶּלֶא) bezeichnet, u. Jer. 23, 6; 33, 16, wo Jahwe mit dem eigennamenartigen Zusatz „Zidkenu" (unsere Gerechtigkeit) verbunden, — ebenso wie Jes. 7, 14 das Immanuel (mit uns ist Gott) auf den zukünftigen Messias bezogen wird. So kommen denn auch beide Namen, Elohim und Jahwe, oft in directer Verbindung vor; denn es ist derselbe Gott: יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים (5 Mos. 1, 1. 31; 4, 35; Ps. 20, 2). Und wenn es heißt (2 Mos. 6, 3), daß er einst nur als der allmächtige Gott (El Schaddai) Abraham, Isaak und Jakob erschienen sei und daß er unter seinem Namen Jahwe sich ihnen nicht offenbart habe, so ist damit nicht gesagt, daß dieser Name bisher schlechterdings unbekannt geblieben sei. Weisen doch schon Eigennamen wie der der Mutter Moses' Jochebed (2 Mos. 6, 20) auf diese Bekanntschaft hin. Selbst die Ausrufung des Namens Jahwe findet sich, wie wir gesehen (vgl. 1 Mos. 12, 7; 26, 24 ff.), schon in der patriarchalischen Zeit. Aber in seiner specifischen Bedeutung als Bundesgott und Erlöser seines Volkes ist er erst durch Moses (5 Mos. 7, 6 ff.) offenbar geworden. Aehnlich ist es mit dem Vater-Namen (s. o. S. 57). Das Wort des Propheten (Jes. 63, 16. 19): Fürwahr, du, Jahwe, bist unser Vater, unser „Erlöser von Alters her" ist dein Name; und „wir sind nach deinem Namen genannt" –

weist darauf hin, daß Israel als der „erstgeborne Sohn“ (2 Mos. 4, 22; Jer. 31, 9: ich bin Israels Vater) ihn auch also anrufen sollte und durfte. Vgl. Jer. 3, 4: Du rufst zu mir „mein Vater (אָבִי), der Vertraute meiner Jugend bist Du“. Und zu David spricht der Herr (Ps. 89, 25 ff.): „durch meinen Namen soll dein Horn hoch erhoben sein. Er wird mich rufen: mein Vater bist Du, mein Gott und der Fels meines Heils“ (vgl. 2 Sam. 7, 14). Ja, der letzte der Propheten A. B., der darauf hinwies, daß vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne unter den Nationen sein Name (Jahwe der Heerscharen) groß sein werde (Mal. 1, 11), spricht es in seherischem Weitblick aus (Mal. 2, 10): „Haben wir nicht Alle Einen Vater? Hat nicht Ein Gott uns erschaffen?“ und ferner (Mal. 1, 6): „Wenn ich nun Vater bin, wo bleibt denn die Ehre, die mir gebührt (וְאִם־אָב אֲנִי אַיֵּה כְבוֹדִי)? Es ist also durchaus unberechtigt, dem alttestamentlichen Bundesvolk die Gotteskindschaft und die Erkenntniß des Vaternamens, wie er Jahwe gebührt, abzusprechen; (vgl. Röm. 9, 4 *vlοθεσία* mit Matth. 15, 26; 5 Mos. 14, 1: Ihr seid Kinder des Herrn, eures Gottes. Jes. 1, 2. 4; 63, 8; Jer. 3, 14). Aber freilich, jene Kindschaft und diese Vaterschaft erscheint annoch als eine theokratisch gefärbte und bedingte, d. h. es ist nicht die persönliche Gewißheit der Wiedergeburt, auf der jene beruht, und nicht die volle Offenbarung der Gnade und Wahrheit Gottes des Vaters, wie er in Christo, dem einzig geborenen (*μονογενής*) Gottessohne, uns in wahrhaft menschlicher Weise nahe tritt (Joh. 1, 17 f.; 5, 26). Darum beansprucht der Sohn, der den Namen des Vaters „verklärt“ (Joh. 12, 28) und „den Menschen geoffenbart hat“ (Joh. 17, 6) dieselbe Ehrfurcht, wie sie dem Vaternamen gezollt werden soll (Joh. 5, 23; vgl. 1 Joh. 2, 23). So erscheint denn im N. T. — wie wir oben S. 58 f. schon sahen — der Name des Heilsmittlers „Jesus Christus“ als wesentliche Bürgschaft der wahren Erkenntniß des väterlichen Heilsgottes. Ja in seinem Namen, als dem Bürgen seiner offenbar gewordenen und gegenwärtigen Person liegt das rettende Heil (יְשׁוּעָה Luk. 1, 21; 2, 21) und die messianische Würde (יְשִׁיחַ Ps. 2, 2; 20, 7; Dan. 9, 25), vgl. Apostg. 4, 12: *ὄνομα, ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι.* Von der Zeit an, da „sein Name offenbar wird“ (Mark. 6, 14), geschehen durch ihn alle Heilsthaten (vgl. Apostg. 3, 16). Sein Name treibt Dämonen aus (Luk. 9, 17); seinen Namen bewahren (*κρατεῖν* Off. 2, 3), heißt treu sein bis in den Tod. An seinen Namen „glauben“ (*πιστεύειν εἰς τὸ ὄν.* Joh. 1, 12; 2, 23; 3, 18; 1 Joh. 5, 13) heißt das Leben finden (Joh. 20, 31; 17, 11 ff.). Wo zwei oder drei „auf seinen Namen“ (*εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα* Matth. 18, 20) betend versammelt sind, da ist er in ihrer Mitte. In seinem Namen beten heißt erhörlich beten (Joh. 14, 13 f.; 15, 16; 16, 23 ff.). Es steht in directem Gegensatz zu dem äußerlichen Lippendienst (Jer. 29, 13; Matth. 15, 8; Mark. 7, 6) und zu dem mißbräuchlichen „Herr Herr“ sagen (Matth. 7, 21). Die Sträflichkeit des Miß-

brauchs zeigt uns die hehre Erhabenheit seines Namens. Er ist über alle Engel erhaben (Ebr. 1, 4). In seinem Namen sollen sich alle Knie beugen (Phil. 2, 9 ff.). Und das Alles soll geschehen „zur Ehre Gottes des Vaters", des wahrhaftigen Gottes (*ἀληθινὸς θεός*), dessen Namen uns zu „offenbaren" der Sohn gekommen ist (Joh. 17, 3. 6 *ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις*). Deshalb stellt er auch als erste Bitte des „Vater unser" die Heiligung des Gottesnamens hin (Matth. 6, 9) und führt alle Gotteserkenntniß auf diese seine Offenbarung zurück (Matth. 11, 27: *οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι*). „In den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes" (*εἰς τὸ ὄνομα* Matth. 28, 19) getauft werden, heißt so viel, als in die wirkliche Gemeinschaft des dreieinigen Gottes eingesenkt werden. — Aus dem Allen ergiebt sich, daß und wie unsere Gotteserkenntniß durch den „Glauben an seinen Namen" bedingt ist. Gott wohnt zwar in einem Licht, das uns unzugänglich ist (*ἀπρόσιτον* 1 Tim. 6, 16). Niemand hat ihn gesehen und kann ihn sehen. Ein Begreifen vollends (*καταλαμβάνειν* Joh. 1, 4 ff.) ist für die in der Finsterniß dieser Welt Wohnenden eine Unmöglichkeit. Die Welt, wie die Weltkinder erkennen ihn nicht (Joh. 1, 10; vgl. mit 1 Joh. 3, 1). Es ist ihnen eine Thorheit (*μωρία* 1 Kor. 1, 23 f.). Ein geistliches Urtheil thut dazu noth (*ἀνακρίνεσθαι πνευματικῶς* 1 Kor. 2, 14). Auch hier gilt der Satz: nur Liebe hat Verständniß. Vgl. Joh. 17, 26: ich habe ihnen deinen Namen kund gethan, damit die Liebe, mit der du mich geliebet hast, in ihnen sei und ich in ihnen; 1 Kor. 8, 2: „So Jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt" und wird ihn betend immer tiefer erkennen durch den Geist, der auch die Tiefen der Gottheit erforscht (1 Kor. 2, 11; vgl. Gal. 4, 9: *γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ*). — Die wesentlich ethische Bedingtheit der Gotteserkenntniß hebt Christus ausdrücklich hervor, wenn er sagt (Joh. 7, 17): „So Jemand will seinen Willen thun, der wird erkennen, was an der Lehre ist, ob sie von Gott ist" (vgl. Matth. 7, 21: *ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου*). Freilich bleibt auch für den Christgläubigen die Erkenntniß eine spiegelartig unvollkommene (*ἐκ μέρους* 1 Kor. 13, 12); denn wer hat des Herrn Sinn erkannt (Röm. 11, 33; 1 Kor. 2, 16)? Aber in seinem Licht sehen wir das Licht (Ps. 30, 10; 2. Kor. 4, 6). Er allein kann uns auch die Gesinnung (*διάνοιαν*) geben, durch die wir den wahrhaftigen (*ἀληθινόν*) erkennen (1 Joh. 5, 20 vgl. Joh. 17, 21 ff.) und er hat verheißen, daß sein Geist uns in die ganze Wahrheit leiten soll (Joh. 14, 7. 14), bis wir ihn sehen werden, wie er ist (1 Joh. 3, 2) und ihn erkennen werden, wie wir von ihm erkannt sind (1 Kor. 13, 12).

b) Für die kirchliche Lehrüberlieferung ist es bedeutsam, daß alle fortschreitende und im Bekenntniß zum Ausdruck kommende Erkenntniß des Heilsgottes von Anfang an an den Namen Jesus Christus geknüpft er-

ſcheint. Daß „Jeſus der Chriſt" ſei, iſt nicht nur der Ausgangspunkt für den urchriſtlichen Gemeinglauben, ſondern auch der Anknüpfungspunkt, ſozuſagen die Appellationsinſtanz für alle trinitariſche Dogmen- und Lehrentwicklung der erſten Jahrhunderte. Die drei „Artikel" des chriſtlichen Glaubens beruhen auf dem Grundgedanken der Verſöhnung durch Chriſtum, den gottmenſchlichen Heiland; ſie ſtützen ſich aber von Anfang an auf das Gebot Chriſti „in den Namen des Vaters, Sohnes und h. Geiſtes" taufend, die Völker zu Jüngern zu machen und ſie zu lehren ꝛc. Wer dieſes Urzeugniß für die Bedeutung des Gottesnamens im Sinne Chriſti verdächtigt oder (aus rein „inneren", d. h. willkürlich ſubjectiven Gründen) beanſtandet (wie neuerdings die ganze Ritſchl'ſche Schule), der zerſtört die Pfahlwurzel, aus der der Baum urchriſtlicher Gotteserkenntniß in der Kirche Chriſti erwachſen iſt. Um ſo wichtiger erſcheint es, daß die kirchliche Dogmatik alter wie neuer Zeit ſich der Bedeutſamkeit dieſer Lehrgrundlage für die chriſtliche Gottesidee bewußt bleibt und ſie auch in der ſyſtematiſchen Darſtellung zu ihrem vollen Recht kommen läßt. Die neueren Dogmatiker haben (beſonders ſeit Schleiermacher) die Lehre vom „Namen Gottes", die doch die nothwendige Vorausſetzung für die Erkennbarkeit des ſich offenbarenden Gottes bildet, faſt gänzlich ignorirt. Bei Kaftan z. B. wird zwar anerkannt, daß nur in der Offenbarung Chriſti die Offenbarung Gottes des Vaters uns gewährleiſtet ſei (Weſen der chriſtl. Rel. S. 296 ff., Dogmatik, 1897, § 13), aber vom Namen Gottes und ſeiner ſonderlichen Bedeutſamkeit iſt nicht die Rede (ebenſowenig bei O. Lipſius, Dogm., 3. Aufl., S. 180 ff.). Aehnlich bei Fr. Nitzſch (Dogm., 2. Aufl., S. 329 ff.), wo die „richtige Anſicht" von der Erkennbarkeit Gottes entwickelt wird, ohne die Grundidee des Namens Gottes darzulegen. So auch bei M. Kähler (Wiſſ. der chriſtl. Lehre I² § 23). Leider findet ſich in der Entwickelung der Gotteslehre auch bei den neueſten Vertretern der poſitiv-kirchlichen Dogmatik kein näheres Eingehen auf dieſen wichtigen, namentlich auch für die katechetiſche und homiletiſche Behandlung des zweiten Gebots und der erſten Bitte im Vaterunſer hochbedeutſamen Lehrpunkt. Weder bei Thomaſius, noch bei Philippi, weder bei Frank noch bei Kahnis iſt davon die Rede. Höchſtens werden nebenher die bibliſchen Gottesnamen erläutert, wie bei Luthardt (Komp., 9. A., S. 94) oder bei Haſe (Hut. red. § 54) und beſonders eingehend durch „Vergleichung der in der Schrift vorkommenden Namen Gottes" bei v. Hofmann (Schriftbew. I² S. 81 ff.). Eine ausführliche, ſachliche wie bibliſche Darlegung erſcheint alſo um ſo mehr begründet, als wir damit uns auf die altkirchliche Tradition ſtützen, wie ſie bei unſeren Reformatoren und alten DD. deutlich zu Tage tritt.

Schon Melanchthon (in der Apologie beſ. S. 105 f.) weiſt darauf hin, daß das Wort „Name" (Act. 4, 12) die „Urſach" bedeute „dadurch und

darum uns das Heil kömmt". Confidere nomine Christi sei der Grund, propter quod salvamur. Sein Name sei „unser höchster Schatz und Heiligthum". Nomen Christi autem fide tantum apprehenditur. Und Luther (bes. im gr. Katech. bei Müller S. 397 ff. u. 468) hebt beim zweiten Gebot und bei Erklärung der ersten Bitte wiederholt hervor: daß der „Name Gottes" non aliam ob causam nobis revelatum est, quam ut utentibus sit fructuosum, auf daß nomini divino suus honor habeatur. In ihm erscheint Gottes Name nicht blos „an ihm selber" heilig (in sua essentia S. 468), sondern er ist uns dazu gegeben, daß wir (durch die Taufe) „ihm verleibet" werden und Kinder Gottes heißen sollen. Den allerheiligsten (sacramentissimum) Namen Gottes anrufen sei daher das Mittel, den Satan zu vertreiben und den Glauben zu stärken. „Unser Person halb und in unserm eignen Namen sind wir Sünder" — sagt Luther (Erl. A. II, 197 f.); — „aber Christus bringt uns einen anderen Namen; in demselben ist Vergebung der Sünden ... So stehest du für Gott nicht in deinem Namen, sondern in Christus Namen; der schmückt dich mit Gnad und Gerechtigkeit." — Demgemäß hat unter unseren a. DD. besonders Chemnitz die Lehre vom Namen Gottes grundlegend entwickelt. Denn, sagt er, Deus vult ita cognosci et invocari, sicut se patefecit. Est quidem aliquid nomen Dei occultum et absconditum, quod scrutari non licet (die „verborgene Majestät" Gottes bei Luther, oder die gloria interna Dei im Unterschied von der im Namen des Heilsgottes zu Tage tretenden gloria externa). Die erstere, d. h. die namenlose „Majestät" Gottes erforschen wollen, hieße in den Dienst der „Theologie der Ehren" sich stellen. „Ein Theologus des Kreuzes redet anders von der Sache" und hält sich an den in Christo offenbar gewordenen Namen Gottes. Est tamen etiam nomen Dei patefactum, quod vult agnosci. De Deo igitur non aliter sentiendum, quam sicut se (seu nomen ejus) dato Verbo revelavit. Diese Berufung auf das geschriebene Wort ist ja selbstverständlich vollberechtigt, aber doch zu formal. Luthers theologia crucis und Melanchthons practicae cognitiones der misericordia Dei in Christo griffen tiefer. Ueberhaupt finden wir auf biblischem Grunde bei den späteren DD. seit Gerhard die verschiedene Art göttlicher Namenskundgebung eingehend behandelt. Aber für den heilsgeschichtlichen Fortschritt seiner Selbstkundgebung im Namen geht ihnen das Verständniß ab. So definirt Gerhard in einem besonderen locus de nomine Dei: Unde quidquid de Deo agnoscimus, vocatur Dei nomen, (quidquid de Deo praedicatur). Quenstedt und Calov unterscheiden bereits a) nomina essentialia (quae soli Deo propria sunt et incommunicabilia wie יְהוָה) resp. personalia, wie אֱלֹהִים, von Calov auf die Trinität gedeutet; b) nomina attributiva, quae sumuntur ab attributis (wie Omnipotens, Sanctus est); c) ab effectis (wie Creator,

Redemptor). — Alle diese Namen beruhen — im Unterschied von der bloßen manifestatio generalis in libro naturae (s. o. § 2, b) — auf der revelatio specialis (immediata bei den berufenen Trägern der Offenbarung, mediata durch die Schrift, in libro scripturae, für uns „ad salutarem generis humani informationem“ (Quenst.). Wir sehen: der tiefere Einblick in den organischen Fortschritt heilsgeschichtlicher Namensoffenbarung wie persönlicher Heilserfahrung fehlt. Demgemäß wird auch die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes etwas zu formell behandelt. Vernunft (ratio) und Gewissen (*συνείδησις*) ermöglichen nur eine scintillula notitiae Dei, resp. eine cognitio mere legalis. Zwar sei die Vernunft (hominis facultas intellectiva) ein „großes Licht“ in irdischen und körperlichen Dingen, für die Erkenntniß Gottes aber nur im Sinne eines usus organicus seu instrumentalis verwendbar. Der usus principiorum normalis (quoad Deitatem) sei nur auf Grund der renovatio möglich (ob intellectus ignorantiam et voluntatis perversionem). Daher sei die wahre Gotteserkenntniß nicht bloß supra rationem, sondern contra rationem corruptam. Form. Conc. Epit. II, 523: hominis intellectus et ratio in rebus spiritualibus prorsus sunt caeca nihilque propriis viribus intelligere possunt 1 Kor. 2, 11. Hiegegen werde die vera agnitio Dei durch den h. Geist in den gläubigen Herzen erzeugt allein durch das Evangelium von Christo: Longe alia Dei agnitio ex evangelio quam ex lege, quia etiam gentes ex lege naturae aliquam Dei cognitionem habuere, nec tamen eum (resp. das nomen Dei) recte vel agnoverunt vel coluerunt (vgl. Form. C. Sol. Decl. II, 592 u. 638). Namentlich heben die a. DD. hervor, daß nur die ratio renata, verbo Dei illustrata zur notitia Dei supernaturalis, insonderheit zur cognitio Dei unitrini gelangen könne. Das Anselm'sche credo ut intelligam steht ihnen fest (nicht das angeblich von Tertullian stammende credo quia absurdum). Die aus Gottes Wort geschöpfte cognitio salvifica sei aber gleichwohl keine vollkommene oder vollendete. Gerhard: divina majestas non potest ob summam perfectionem plane a nobis cognosci. — Deum quidem cognoscimus, sed non comprehendimus (quia est infinitus). So unterschieden sie *γνῶσις* (*ἐπίγνωσις*) und *κατάληψις*. Denn — wie selbst Quenstedt betont — von Gott könne Alles nur *ἀναλόγως* praedicari. Gleichwohl sei diese Erkenntniß eine wahre, quum et nomen et rem nomine designatam communem habet. Nur für den zum Gottesbilde wiederhergestellten Menschen seien dona data: notitia Dei et similia (Apol. p. 81, 18). Es bleibt aber auch dann (für den durch Christi Geist Wiedergeborenen) der Unterschied zwischen theologia viatorum et beatorum. Die arcana essentiae et voluntatis Dei, quae nobis ignota esse voluit, sollen wir, wie Chemnitz wiederholt einschärft (im Sinne Luthers und Melanchthons), in scholam aeternam referre. — Zu bedauern ist, daß bei dieser sonst cor-

recten Darlegung 1. der Unterschied zwischen religiöser Glaubenserkenntniß und theologisch wissenschaftlicher Erfassung der Gottesidee (s. § 4) nicht ausreichend gewahrt ist; und sodann 2. daß wie für den Namen, so für die Erkennbarkeit Gottes den heilspädagogischen Entwickelungsstufen nicht Rechnung getragen wird.

c) Wie wichtig diese beiden, eben hervorgehobenen Punkte für die uns beschäftigende Frage sind, können wir aus dem hier in doppelter Einseitigkeit sich ausprägenden Gegensatz entnehmen. Entweder man bestreitet jede Möglichkeit der objectiven Gotteserkenntniß und verzichtet in scheinbarer Demuth und im Bewußtsein der Schranken des Endlichen auf begriffliche Erfassung des Unendlichen (Transscendenten). Die verschiedenen Spielarten dieses Agnosticismus sind entweder mehr mystisch oder mehr kritisch-moralisch gefärbt (neuplatonisch oder kantisch). Das Merkwürdige ist nur, daß mit diesem Verzicht auf Erkenntniß und mit der gleichzeitigen Ignorirung des offenbar gewordenen Namens Gottes der anmaßende Versuch Hand in Hand geht, Gott aus eigenem Hirn und Herzen zu erzeugen (construiren). So berührt sich mit dem Agnosticismus, wie wir an vielen Beispielen nachweisen können, das andre Extrem des Gnosticismus, d. h. der Behauptung der „absoluten" Erkennbarkeit Gottes auf Grund begrifflicher Ausgestaltung dieser Idee im menschlichen Geiste. Wir meinen hier nicht in erster Linie den dogmenhistorisch sogenannten Gnosticismus der ersten Jahrhunderte. Dieser ging in seiner mystischen Tendenz bekanntlich (s. o.) von der Behauptung der Namenlosigkeit und Unerkennbarkeit Gottes aus. Aber ein Zeugniß für seine Ueberschätzung der eignen „Gnosis" ist es doch, daß er den ganzen theogonischen Proceß phantastisch (in der Aeonenreihe) auszumalen sucht. So berühren sich schon bei diesen ältesten Irrlehrern der Kirche die Gefahren des Agnosticismus und Gnosticismus. Hier wie dort tritt entweder die intellectuelle Gefahr ein, den namenlosen Gott oder den selbstgemachten Gottesgedanken an die Stelle des lebendigen Heilsgottes zu setzen, also Götzendienst mit den eigenen Gebilden zu treiben; oder aber es lauert die noch größere ethisch-religiöse Gefahr, die angebliche Unerkennbarkeit Gottes als Entschuldigungsgrund oder Deckmantel für die Ignorirung des „namenlosen" Gottes zu brauchen.

Wie verschieden die Motive bei jener ersten (agnostischen) Richtung sind, können wir bis in die älteste Zeit zurück verfolgen und bis in die neueste Entwickelung der kriticistischen Richtung nachweisen. In mystischer Gefühlsrichtung mit pantheistischer Färbung hatte schon Plato hervorgehoben (Tim. II, 4), daß Gottes Sein und Wesen unaussprechlich sei, und der sog. Neuplatonismus bezeichnete Gott als den Unnennbaren (ἀκατονόμαστος ἁπλῶς ἕν), der als solcher weder erkannt noch angebetet werden könne. In scheinbar frommem Verzicht hatte Celsus wiederholt gesagt: Gott sei durch

kein Wort zu erreichen! Origenes hob dagegen hervor: durch menschliche Worte allerdings nicht, wohl aber durch das ewige Wort (den λόγος), das im Anfang bei Gott war und als Mensch gewordenes uns den „Vater" offenbart hat. Aber die nach „Vergottung" trachtende Mystik (Dion. Areop. Scotus Erigena), die anfangs Gott nur durch „Verneinung" alles Endlichen meinte erfassen zu können, zog ihn schließlich in das Natursein herab. Und ihre Negation der Erkennbarkeit Gottes schlug um in die Behauptung des „Gottschauens" auf Grund der fortschreitenden eigenen Verzückung. So konnte ein Tauler sagen: In der Vereinigung mit Gott werde die Seele „Gott gleich und göttlich, so daß, wenn sie sich selbst sähe, sie sich für Gott würde schätzen". Und Angelus Silesius (in seinem cherubinischen Wandersmann) zeigt uns die letzte Consequenz dieses mystischen Agnosticismus, wenn es z. B. dort heißt: In Gott wird nichts erkannt, er ist ein einig Ein; was man an ihm erkennt, das muß man selber sein. Erinnert es nicht in der That an Ludwig Feuerbach's atheistisch-pantheistische Selbstverherrlichung, wenn es dort weiter heißt:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;
Werd ich zu nicht, er muß von Noth den Geist aufgeben.

Oder:

Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse
Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.

Was Wunder, wenn dieser mystischen Selbstvergottungstheorie gegenüber die Reaction der kritisch-moralistischen Richtung (durch Lessing und Kant) sich geltend machte. Aber Lessings bescheidene Abwehr der „absoluten" Wahrheits- oder Gotteserkenntniß, und Kants kritische Leugnung der Möglichkeit einer Erkenntniß des göttlichen Wesens „an sich" endigte bekanntlich mit einer Construction Gottes nach dem Maßstabe der „autonom" gewordenen menschlichen Vernunft, mochte sie nun (wie beim vulgären Rationalismus) die „Klarheit" der Erkenntniß zum Maaßstabe der Wahrheit machen (Cartesius), oder aber (wie in der Kantischen Schule bis auf den heutigen Tag) die praktische Vernunft mit ihrem (moralisch-religiösen) „Werthurtheil" für das Maaß unserer Gotteserkenntniß entscheidend sein lassen. An die Stelle des alten mystischen tritt hier ein moralistisch gefärbter Agnosticismus, der vom wissenschaftlichen Standpunkt Gott als eine „Hypothese" hinstellt, vom praktisch-religiösen Gesichtspunkt sich aber mit dem rein subjectiven „Werthurtheil" begnügt und trotz der Anerkennung der „geschichtlichen" Offenbarung Gottes als des Vaters in Christo auf eine tiefere Begründung des „Seinsurtheils" verzichten zu wollen scheint (so der Ritschl'sche Neukantianismus; vgl. neuerdings P. Mezger, Christl. Gottesglaube u. christl. Offenbarungsglaube (Antrittsvorlesung) 1896 und J. Kaftan's Kritik ders. in Theol. Litt.Zeitung 1897, Nr. 18 S. 495 ff.).

Hier walten unverkennbar nicht nur Kantische, sondern auch Schleiermacher'sche Einflüsse vor. Denn in Schleiermacher's religiöser Gesammtanschauung ist Gott doch nur das „Woher" unseres frommen Selbstbewußtseins; und sofern Gott außerhalb alles „Gegensatzes" steht, wird er zur „schlechthinigen Welturſächlichkeit" als Hintergrund unseres „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls" (Gl. L. I, 288 ff.). Die sich hier einschleichende pantheistische Gottesidee erscheint noch eingehüllt in das christlich fromme „Gefühl". Wird sie weiter in speculativer Tendenz und nach logisch-begrifflichen Kategorien entwickelt, so entsteht jene von uns schon hervorgehobene Gefahr einer logisch-gnostischen Construction der Gottesidee.

In durchaus oberflächlicher (rationalistischer) Weise wurde die absolute Erkennbarkeit Gottes schon von dem Arianer Eunomius behauptet, indem er — auf Gottes „Offenbarung" sich berufend — die Forderung stellte, in vollkommen begrifflicher Klarheit sein Wesen zu erfassen, mit Abwehr des trinitarischen „Mysteriums", wie es die Athanasianer vertraten. Er verkannte dabei das Geheimnißvolle in der göttlichen Selbstbezeugung und ging von der falschen Voraussetzung aus, daß unser Denken sich mit dem göttlichen decke. Es wird hier also der adäquate Gottesbegriff geradezu als der Kern- und Höhepunkt aller Wahrheitserkenntniß hingestellt. Folgerichtig geschieht das in jener philosophischen Schule, die nicht von der „Offenbarung" und dem „Namen" des sich selbst bezeugenden Heilsgottes ausgeht, sondern das menschliche Denkvermögen zur Geburtsstätte der Gottesidee macht (s. o. den ontologischen Beweis S. 47 ff.). Das geschah in eminentem Sinne durch Spinoza, der trotz der Behauptung: omnis determinatio sei negatio Gott als die unendliche Substanz zur einzig „adäquaten" Idee in der mens humana erhob. So sollte Gott als die res cogitans und res extensa aus dem menschlichen Denken herausgeboren werden, während Selbstbewußtsein und zweckvolle Selbstbestimmung dem göttlichen Wesen (der substantia infinita) direct abgesprochen wurde. Es trat also an die Stelle des sich offenbarenden Heilsgottes die natura naturans. Und es begann jener Prozeß logisch-pantheistischer Construction des „schlechthin Seienden", wie er nur im Menschen (als Subject-Object Schelling's oder als dialectischer Prozeß Hegels) zu geistiger Selbsterfassung kommen soll; bis schließlich Gott als das „Alleine", als das an sich „Unbewußte" (Hartmann) durch den Natur- und Geschichtsproceß hindurch in dem „hirnmäßigen Denken" (Intellect) des armseligen, beschränkten Menschen zum Selbstbewußtsein gelangen soll!

Wir sehen hier die gleichen Consequenzen aus beiden einseitigen Grundanschauungen uns entgegentreten. Die Extreme, wie sie in der Behauptung der absoluten Unerkennbarkeit Gottes (praktischer Agnosticismus) und in der Forderung der absoluten Begreifbarkeit Gottes (logischer Gnosticismus) zu Tage treten, berühren sich und gehen schließlich in einander über.

Der selbstconstruirte Gott wird und muß werden ein Idol, ein in „Götzendämmerung" (Nietzsche) verschwimmendes, spinngewebeartiges Gedankenbild. Und bei der nebenhergehenden Welt- und Naturvergötterung vergißt man, daß der endlich beschränkte und sündlich verderbte Mensch mit seiner „Vernunft und Kraft" Gott doch nur dann erfassen kann, wenn dieser sich seinem Geiste geistig (durch Wort und That) kund thut und zur Lebens- wie Liebesgemeinschaft in herablassender Selbstbeschränkung hingiebt. Denn nur Gleiches wird von Gleichem erkannt. Und nur wo Gott als Heilsgott sich einen „Namen" giebt und durch diesen Namen uns, unseren Geist erlösungskräftig berührt und unser geängstetes Gewissen wiedergeburtsmächtig tröstet, da beginnt eine Gotteserkenntniß, die innerlich, durch Erfahrung seiner Nähe und Hilfe wachsend, sich in den Fortschritt seiner Selbstoffenbarung, wie sie durch die Schrift bezeugt ist, vertieft und in solch anbetender Vertiefung jenen Sinn der Gotteserkenntniß weckt, der auch allein zu wissenschaftlich-methodischer Entwickelung der Gottesidee uns befähigt (§ 4).

§ 4. Die wissenschaftliche Behandlung und Gliederung der dogmatischen Gotteslehre.

1. Es liegt sehr nahe, im Bewußtsein der Schranken unserer Erkenntniß und mit Hinweis auf die analoge Bildform, in der sich sowohl unser Gottesbewußtsein (§ 2) als die Selbstoffenbarung Gottes (§ 3) bewegt, auf eine „streng wissenschaftliche" Behandlung und Darlegung der Gottesidee ganz zu verzichten (so z. B. Fr. Nitzsch, J. Kaftan u. A.). Für den Gefühlstheologen oder für alle diejenigen, welche den Glauben an Gott rein praktisch als religiös werthvolles, aber theoretisch unbeweisbares Postulat hinstellen, versteht sich das im Grunde von selbst. Und auch wir müssen nach unseren principiellen Voraussetzungen zugestehen, daß alle diejenigen, welche uns Gott „wissenschaftlich" demonstriren (s. § 2, S. 33 f.), d. h. in speculativer Weise nach deductiver Methode „begrifflich" zu adäquater (rein geistiger) Erkenntniß, befreit von aller „kindlichen Vorstellungsform", bringen wollen (Biedermann), sich im besten Falle täuschen. Thatsächlich führt diese wissenschaftliche Methode, die von „Oben" ausgehend, den transscendenten Gottesgedanken als das denknothwendige „absolute Sein" (Substanz) uns zum Verständniß bringen will, auf einen mehr als bedenklichen

Irrweg. Er ist dann nicht mehr der sich uns zur Lebensgemeinschaft und zum Gebetsverkehr darbietende Heilsgott, den sie uns bringt, sondern das furchtbare „All-Eine", das aller Freiheit den Stab bricht und schließlich die Naturnothwendigkeit (Determinismus) zum verhängnißvollen Ziel hat (vgl. I, S. 172 ff., 181 ff.). Diese von Oben herab (aus dem „reinen Denken" heraus) construirende Methode — wir könnten sie die abstract-katabatische nennen — hat in der christlichen Dogmatik vielfach zu jener „theologia gloriae" geführt, die das ewige, übergöttliche innere Wesen Gottes (Gott „an und für sich") erfassen zu können sich einbildete und in der mittelalterlich scholastischen, wie in der modern-philosophischen Speculation ihre mehr als bedenklichen Triumphe feierte. — Ebenso verfehlt erscheint uns ferner der Gedanke, die positive Gottesidee in dem Sinne „wissenschaftlich" darlegen zu können, daß wir nach Naturanalogien oder in mathematischer Beweiskraft aus dem gesetzmäßigen und zweckvollen Dasein der „Weltordnung" auf den schlechthin vollkommenen „Weltordner" und „Weltlenker" schließen. Wir haben schon gesehen, daß und warum diese Argumentation als eine in sich methodisch falsche (principwidrige) mißlingen muß (s. o. S. 34 f.). Es ist vielmehr durchaus unbestreitbar, daß das gesammte sinnliche Dasein den schlechthin geistigen (überweltlichen) Gott ebensowenig uns zwingend und überzeugungskräftig demonstriren kann, als der Chemiker, Anatom oder physiologische Naturforscher bei inductivem Verfahren uns das Dasein einer unsterblichen Seele durch das ihnen zugängliche Untersuchungsgebiet zur Gewißheit zu bringen vermag. Ihnen muß von ihrem Standpunkt aus und streng wissenschaftlich angesehen das Dasein eines Gottes ebenso eine fragliche Hypothese bleiben, als die Unsterblichkeit der geistig gearteten Menschenseele. Wie man das Flüssige nicht mit der Elle zu messen vermag, so kann auch jenes Fluidum geistig-seelischen Lebens nicht mit der Retorte, dem Secirmesser oder Mikroskop festgestellt und gewerthet werden. Dazu bedarf es psychologischer *Untersuchung* und innerer religiös-sittlicher *Erfahrung*.

Sollen wir aber deshalb — wie die modernen Agnostiker und Gefühlstheologen mit ihrem praktischen „Werthurtheil" es befürworten — auf eine „streng wissenschaftliche" Behandlung und Begründung der christlichen Gotteslehre gänzlich verzichten? Nimmermehr. Was in uns lebt, ja was wir persönlich als heilsfähige Menschen erlebt haben und fort und fort als gewaltige, trostbringende und lebenerneuernde Wirklichkeit im Glauben zu erfahren im Stande sind; was in geschichtlicher Gewißheit und reichsgeschichtlicher Gewalt die Herzen von Tausenden bewegt, ihr Gemeinschaftsleben befruchtet und ihren Geist erhoben hat; was in dem heilsgeschichtlich begründeten Christenthum und sonderlich in der Person ihres gottmenschlichen Erlösers Fleisch und Blut gewonnen — das muß doch nach seinem inneren (organischen) Zusammenhange und auf seine schlechthin bedingende Ursache hin untersucht und in seiner gesetzmäßigen Bewegung, ja in seiner inneren „Folgerichtigkeit" (gegen H. Cremer s. w. u.) überzeugungskräftig dargelegt werden können. Wie Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung (s. Bd. I, § 20 f.) sich nicht ausschließen, sondern ergänzen und gegenseitig bedingen, so wird auch die erfahrungsmäßige Vertiefung in die Selbstbezeugung des Heilsgottes eine methodisch-richtige Behandlung der dogmatischen Gotteslehre ermöglichen, resp. fordern.

„Die (theol.) Wissenschaft" — wie J. Kaftan (Dogmatik, 1897, S. 159) mit Recht sagt — „reicht kein Haar breit weiter als der Glaube. Ihre Function ist lediglich die, eine (durch Schrift und Glaubenserfahrung) gegebene Erkenntniß geordnet und zusammenhängend vorzutragen." Nun gut. Warum aber dann der mangelnde Muth, auch die Gotteslehre „streng wissenschaftlich", d. h. methodisch richtig und sachgemäß darzulegen?

Aus unserem dogmatischen Real- wie Idealprincip (I, §§ 15, 18 f.) ergiebt sich, daß in der Behandlung der christlichen Gottesidee sich nur die Methode als streng wissenschaftlich, d. h. als sachgemäß erweist, welche dem christocentrischen Charakter des Systems der Heilswahrheit entspricht. Insonderheit kann der evangelisch-lutherische Dogmatiker nicht anders verfahren. Er weiß es und muß es wissenschaftlich (durch Induction und Deduction,

empirisch und dialektisch) zu erweisen suchen, daß nur in der gottmenschlichen Person Christi, des Heilands, auch der Name des Heilsgottes und damit auch das „für uns" zugängliche (erkennbare) Wesen dieses lebendigen Gottes faßbar und offenbar werden kann (§ 3, 1). Aus dem Idealprincip, dem „Christus in uns", wird erfahrungsmäßig (empirisch) der Nachweis zu liefern sein, daß der Gott alles Trostes auch der wahre, geistige Urquell alles Lebens und aller Liebe sei. Und aus dem Realprincip, dem „Christus für uns" muß sich mit innerer Nothwendigkeit dialektisch, d. h. im Gegensatz zu aller abstracten Deduction der Gottesidee die Gewißheit herausstellen, daß nur der sich herablassende, sich selbst beschränkende, uns Menschen menschlich nahende Gott der Heilsgeschichte der lebendige Gott ist; ja, daß nur im Kreuze Christi dieser Gott als Vater, als der Gott erlösender, heiliger Liebe uns durch seinen h. Geist überzeugungskräftig sich darthun und als Gegenstand kindlicher Ehrfurcht und Anbetung wirklich zugänglich werden kann. Das nennen wir eben die von unten aufsteigende (empirisch-anabatische) Methode, die der theologia crucis, d. h. der heilsgeschichtlichen und unserer Heilsfähigkeit zugänglichen Offenbarungsweise (Namengebung) des Heilsgottes entspricht. Das christocentrische wird so von selbst zum stauro-centrischen Princip. Im System christlicher Heilswahrheit giebt es und kann es keine andere wissenschaftlich correcte Begründung dogmatischer Gotteslehre geben.

2. Hier erhebt sich nun eine große, scheinbar unüberwindliche Schwierigkeit. Wie können wir streng wissenschaftlich, d. h. im Sinne und in den Schranken des dogmatischen Real- und Idealprincips das „Wesen" Gottes darlegen, da es doch unmöglich erscheint, eine genaue (adäquate), begrifflich reine Definition Gottes zu geben. Ja, wir müssen aus principiellen Gründen auch nur den Versuch, geschweige denn die Forderung, eine solche zu formuliren, entschieden ablehnen. Denn „definiren" heißt doch, eine Sache oder Person unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Gattung stellen (genus proximum) und innerhalb dieser die unter-

scheidenden charakteristischen Wesensmerkmale hervorheben. Nun giebt es aber für Gott als das schlechthin einzige Wesen seiner Art keinen Gattungsbegriff, unter den wir ihn subsumiren können. Streng logisch gelangten wir höchstens zum Begriff des „absoluten Seins" oder der „Substanz" oder des „All-Einen". Dieser Begriff ist aber als solcher nicht blos unfaßbar für unser endliches Denkvermögen, sondern auch unfruchtbar, weil weder der religiös-sittlichen Erfahrung des heilsfähigen Menschen (kindliche Gebetsgemeinschaft mit Gott dem Vater), noch auch der Selbstkundgebung des lebendigen Heilsgottes (väterliche Herablassung zu unserem Heilsbedürfniß) entsprechend. Es ist daher mit Recht der Begriff des „reinen Seins oder des Absoluten" als „irreligiös" bezeichnet worden (H. Cremer, Die christl. L. v. d. Eigg. Gottes, 1897, S. 7 f.), mag man auch „schamhaft das Absolute als das blos logisch erste Moment im Begriffe Gottes bezeichnen". An „das Absolute" zu glauben erscheint schon deshalb unmöglich, weil gegenüber der „absoluten Nothwendigkeit" ein gläubiges Gebet zu Gott undenkbar ist (H. Cremer a. a. O. S. 12). Nicht logisch, sondern theo-logisch sollen und wollen, dürfen und können wir das Wesen Gottes erfassen, und zwar nicht, wie es etwa „an und für sich ist", sondern sofern es sich im fleischgewordenen Wort (λόγος) selbst kund giebt und im Vater-Namen durch das Zeugniß des h. Geistes innerlich überzeugungskräftig und äußerlich in heilsgeschichtlicher, resp. urkundlicher (biblischer) Begründung uns zu eigen geworden ist.

Nur wer so in Gott und seiner Selbstoffenbarung durch Christum lebt und webt, wird auch mit der Namens-Definition Gottes, wenn wir es so nennen dürfen, das Wesen Gottes heilsam, d. h. im Glauben erfassen und fruchtbar, d. h. für jeden Heilsempfänglichen nachweisbar darlegen können. Das ist die in der dogmatischen Gotteslehre einzig berechtigte theo-logische Metaphysik. Sie ruht nicht auf speculativ-philosophischen Voraussetzungen (s. I, S. 401 ff.). Sie geht nicht von abstracten Begriffen oder erdachten Seinsurtheilen aus, sondern sie begründet

nur das religiös-sittliche Werthurtheil durch ein solches Sach-urtheil, das der Offenbarungsweise Gottes und dem Heilsbedürfniß resp. der Gottessehnsucht der Menschheit entspricht.

Es erscheint mir vollkommen berechtigt, wenn A. Drews in seiner geistvollen Abhandlung: Die Aufgabe und Bedeutung der Metaphysik in unserer Zeit (Preuß. Jahrbb. 1897, Sept., S. 400 ff.) davor warnt, die philosophisch-speculative Metaphysik ein „Bündniß mit der Dogmatik" (etwa zum Beweis des trinitarischen Gottes wie bei Hegel) eingehen zu lassen. Das „metaphysische Bedürfniß" aber sei dem Menschen ebenso angeboren, wie der Trieb zur Kunst und der Hang zur Religion. Alle drei seien ursprünglich nicht logische, sondern psychologische Postulate. Die theologisch-dogmatische Metaphysik fordert aber eine eigenartige methodische Begründung.

Sofern sich uns Gott selbst in seiner überweltlichen und übergeschichtlichen Eigenart (besser noch Einzigart) durch die Sprache der Natur- und Geschichtswelt kund thut und in dem Namen Christi concentrirt zu erkennen giebt, dürfen wir von einer metaphysischen Gotteserkenntniß im theologischen Sinne reden. So werden wir auch in unserer dogmatischen Entwickelung Gott vor Allem metaphysisch als den übernatürlichen, selbstherrlichen Geist, sofern er Urquell alles Lebens ist, darzulegen haben (§ 5).

Allerdings läge hier die Frage nahe, warum wir nicht — im Hinblick auf das zunächst liegende religiös-ethische Interesse des Christen das Wesen Gottes einfach als „Liebe" (H. Cremer) oder als „allmächtige Liebe" (A. Ritschl) zu erfassen suchen. Wir müßten dann das Metaphysische in Gottes Wesen als für uns unfaßlich bei Seite setzen und nur das unserem sittlich-religiösen Streben und Bedürfniß zu Grunde liegende in Gottes „Vaterherzen" darzulegen suchen. Aber es liegt auf der Hand, daß wir den ewigen Gott in seiner ethischen Eigenart, d. h. als das übersittliche, weil unsere Sittlichkeit allein bestimmende und erzeugende höchste Gut gar nicht denken oder von den creatürlichen Geistwesen unterscheiden können, ohne auf seine übernatürliche (metaphysische) Einzigartigkeit hinzuweisen.

Das Meta-Ethische in Gott — wenn diese Wortbildung erlaubt ist — weist auf das Meta-Physische nothwendig hin, d. h. wir können Gott als die alles Gute und Wahre in sich schließende heilige Liebe nur unter der Voraussetzung uns klar machen, daß er uns eben nicht als die absolute Substanz oder das abstracte Sein, auch nicht als das bloße „Princip des Werdens" (Frank) gilt, sondern als der persönliche — wenn man will überpersönliche oder urpersönliche Geist, der in seiner Selbstherrlichkeit Quell alles Lebens ist und eben daher auch als das Subject der sich uns in Christo offenbarenden heiligen Liebe (I, § 7, 1), kurz, als der Urquell und die Norm alles Guten und Wahren verstanden und im Glauben angebetet werden kann. So muß also folgerichtig zuerst eine Darlegung seines übernatürlichen, schlechthin geistigen Wesens in der theologischen Metaphysik (§ 5) versucht werden. Daran erst kann sich die Entwickelung des göttlich-ethischen Hintergrundes alles Guten und Wahren, d. h. Gott als die heilige Liebe in der theologisch-dogmatischen Meta-Ethik anschließen (§ 6).

Wir können A. Drews nur beistimmen, wenn er (a. a. O. S. 405) eine Metaphysik insonderheit auch zur Begründung der Ethik, die sonst als rein eudämonistische Wohlfahrtslehre in der Luft schwebte, mit voller Entschiedenheit fordert. Nur scheint er mir zu verkennen, daß eben die metaphysische Grundlegung für die Ethik sich nothwendig religiös-sittlich, d. h. aus einem solchen Gottesbegriff- herausgestalten muß, der selbst ethisch geartet den ewig-idealen (gesetzgeberisch-normativen) Hintergrund für alles sittlich Gute und Wahre in der menschlichen Gemeinschaft zu bieten im Stande ist (s. w. u. § 6, 2). Das dürfen wir aber mit dem Namen des Uebersittlichen bezeichnen und so den bisher ungewohnten Terminus Meta-Ethik prägen, womit wir der neuerdings so verbreiteten Illusion einer religions- d. h. gottlosen Ethik uns entgegenstellen.

Der über-natürliche und über-sittliche Gott des Heils giebt sich uns aber — wie das aus unserer ganzen bisherigen Auseinandersetzung folgt — innerhalb der heilsgeschichtlichen Erlösungs- und Versöhnungsoffenbarung als der über-geschichtlich Ewige und Dreieinige zu erkennen. Wenn wir ihn als unseren himmlischen Vater nur in dem Sohne kraft des Zeug-

nisses des h. Geistes wahrhaft zu erleben und kindlich anzubeten im Stande sind (I, § 15, 2) so weist uns das auf einen vorzeitlich übergeschichtlichen (trinitarischen) Wesensgrund göttlicher Erlöserliebe hin. Hier tritt die specifisch religiöse Bedeutung und die metaphysische Tragweite der Logos-Idee für die wissenschaftliche Behandlung der christlichen Gotteslehre zu Tage. Nur daß wir den Logos nicht — im philonischen oder althellenischen Sinne — als die allwaltende (unpersönliche) „Vernunft" fassen, sondern der biblischen Grundanschauung von dem ewigen uranfänglichen Wort gerecht werden, das, in Christo Fleisch geworden, uns den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten lehrt. Als Schöpfungs- und Offenbarungsmittler des alten wie neuen Bundes ist das „Wort" (der Logos) allein im Stande, alle wahre Gotteserkenntniß uns zu besiegeln und uns ihrer zu vergewissern (gegen J. Kaftan).

So wird sich die theo-logische Gotteserkenntniß mit innerer Nothwendigkeit zu einer trinitarischen vertiefen und vergeistigen. Der persönliche Gott, der als selbstherrlicher Geist uns Urquell alles Lebens (§ 5), als die heilige Liebe uns Urquell alles Guten ist (§ 6), wird unser wahrer und wirklicher Heilsgott nur, wenn wir sein einheitliches Wesen in jener dreifachen Selbstunterscheidung und Selbstbeziehung erfassen. Heilsgeschichtlich (ökonomisch) und heilserfahrungsmäßig (empirisch) wird er uns als Vater, als der versöhnte Gott der Liebe nur im Sohne und durch das persönlich-eigenartige Zeugniß des Geistes zugänglich. Diese seine Offenbarungsweise ermöglicht es, ja nöthigt uns, den ontologischen Wesensbestand Gottes in seiner überzeitlichen und übergeschichtlichen Selbstbeziehung ahnungsvoll zu erfassen. Insonderheit erscheint die Heilsfähigkeit des Menschen wesentlich dadurch mit bedingt, daß er in der dreifach unterschiedenen Selbstbezeugung den einheitlichen, lebendigen Heilsgott zu erkennen und im Glauben anzubeten vermag (§ 7). Dieser heilsgeschichtlich vermittelten, durch Wort und That verbürgten Selbstbezeugung muß aber, soll sie uns anders als wahr und wirklich gelten, ein über-

geschichtlicher Hintergrund im göttlichen Wesen selbst entsprechen. Man hat daher mit Recht von einer Metahistorik in der christlichen Gotteslehre gesprochen (J. Kaftan). In der lebensvollen Wirklichkeit des in seinem Namen (s. o. § 3) sich uns „dreifaltig" offenbarenden Heilsgottes liegt die dogmatische Berechtigung und Nöthigung, dieses übergeschichtliche (metahistorische) Moment als Abschluß der ontologischen Wesensbestimmungen Gottes im christlichen Sinn darzulegen und dogmatisch zu begründen. Das Meta-physische (§ 5), Meta-ethische (§ 6) und Metahistorische (§ 7) der spezifisch christlichen Gotteslehre wird sich uns in gegenseitiger Wechselbeziehung und Bedingtheit so vor das geistige Auge stellen, daß jeder Schein einer nebeneinander hergehenden Vielheit der Wesensbestimmungen des Einigen Gottes verschwinden muß. Wir sind nur — unserem discursiven Denken gemäß — genöthigt, das nach- und nebeneinander zu betrachten, was doch nur mit- und ineinander Gottes Wesen zu kennzeichnen geeignet ist.

3. Von diesen Wesensbestimmungen, ohne welche wir Gott als den übernatürlichen und weltfreien Geist überhaupt nicht zu denken im Stande sind, pflegt nun die Dogmatik die sog. Eigenschaften Gottes zu unterscheiden, die die Mannigfaltigkeit seiner Weltbeziehung und Weltherrschaft zum Ausdruck bringen sollen. Es liegt zwar auf der Hand, daß bei der Vielheit und Unbegrenzbarkeit dieser eigenschaftlichen Bestimmungen, wenn sie thatsächlich (objectiv) verschiedene „Beschaffenheit" oder gar entgegengesetzte Seiten der göttlichen Selbstkundgebung darstellen sollen, das in sich einheitliche Wesen des lebendigen Heilsgottes gefährdet zu werden droht. Daher hat man (nicht nur seit Schleiermacher, sondern schon bei den alten Locisten) diese mannigfachen Weltbeziehungen Gottes (mochte man sie Prädicate, Attribute oder Proprietäten nennen) nur als verschiedene Arten (modi) bezeichnet, wie wir in unserem Selbstbewußtsein (rein subjectiv) uns auf Gott und Gott auf uns bezogen wissen.

Man unterschied wohl auch Eigenschaften der „Abgezogenheit" Gottes

von der Welt (so J. Nitzsch), sofern wir Gott als den Ueberweltlichen in seiner Unendlichkeit, Erhabenheit, Ewigkeit, Unermeßlichkeit, Unveränderlichkeit oder Unnahbarkeit ꝛc. uns vorstellen, von den Attributen der „Weltbezogenheit" (wie Allgegenwart, Allmacht, Allweisheit, Güte, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit ꝛc.). Man bezeichnete wohl auch (s. w. u. sub b) jene als die ruhenden (quiescentia, anergetica), diese als die wirksamen (activa, energetica). Man vergaß aber dabei, daß Gott (als actus purus) nie schlechthin ruhend gedacht werden kann; und daß er auch in seinem ewigen Wesen niemals als „abgezogen" von der Welt, als schlechthin „jenseitig" (transscendent) vorgestellt werden darf. Denn auch als der ewig Unendliche und erhaben Unveränderliche beherrscht er gerade die Zeitläufte und leitet die veränderliche Welt in liebevoller Herablassung und mannigfaltiger Selbstbezeugung ihrem Ziele zu. Wir sehen daraus, daß die dogmatische Lehre von den Eigenschaften Gottes gar sehr im Argen liegt und daß die Masse der hervorgehobenen Attribute, dem „getheilten Weltdasein" (Ritschl) entsprechend, geradezu endlos zu werden und demgemäß eine beängstigende Verwirrung einzureißen droht (ähnlich wie bei den Beweisen fürs Dasein Gottes, s. o. § 2; vgl. den trefflichen Nachweis dafür bei H. Cremer, Die christl. Lehre v. den Eigg. Gottes [Beitr. zur Förderung christl. Theologie, Heft 4, 1897, bes. S. 19 ff.]).

Bei der oft unmethodischen Aufzählung der Eigenschaften überkommt Einen das peinliche Gefühl einer sozusagen „schlechten Unendlichkeit" oder öden Langeweile. Wir müssen uns vor Allem klar machen, daß diese eigenschaftlichen Bestimmungen als Reflexe unseres religiösen Bewußtseins nur den lebendigen Heilsgott in der Mannigfaltigkeit seiner Weltbezogenheit für uns abspiegeln (in diesem Sinne erscheinen sie als subjectiv-inadäquat); daß sie aber zugleich, sofern sie die oben dargelegten Wesensbestimmungen nur unter dem Gesichtspunkt der verschiedenen Selbstbezeugung Gottes in der Natur- und Geschichtswelt darstellen, auf einem wahren, d. h. objectiv berechtigten Grunde, nämlich auf dem der selbsteignen, dem Heilszweck entsprechenden Offenbarungsweise Gottes ruhen.

Wir freuen uns dessen, daß ein Anhänger der Ritschl'schen Theologie (J. Kaftan, Dogmatik 1897, S. 159 ff.) es als „zweckmäßig" anerkennt, zwischen Gottes Wesen und Eigenschaften zu unterscheiden, resp. eins nach dem andern zu behandeln. Aus dem Glauben selbst lasse sich — wie Kaftan meint — jene Unterscheidung zwanglos ableiten. Wesenspräbicate Gottes

sind ihm solche, die wir immer denken, wenn wir Gott dem Glauben, d. h. der christlichen Wahrheit entsprechend denken (z. B. als geistige Persönlichkeit). *Eigenschaften* Gottes dagegen nennen wir solche Prädicate, die auf eine bestimmte *Beziehung* Gottes hinweisen, aber nicht nothwendig in jedem christlichen Gedanken von Gott enthalten sind. So sei uns Gott z. B. im Schuldgefühl vorzugsweise als der heilig Zürnende gegenwärtig, ohne daß wir seiner Liebe gedenken (?). Im Gebet um irdische Gaben haben wir Gott als den gütigen Versorger seiner Creatur vor Augen, ohne uns dabei seine Heiligkeit zu vergegenwärtigen u. s. w. „Gewiß darf das nicht" — sagt Kaftan weiter — „zu einer Isolirung der einzelnen Eigenschaft führen. Gott ist Einer. Und er ist immer Alles, was er ist. Wo *die* Wahrheit erkannt wird, findet der Glaube auch stets den Uebergang von der einen Eigenschaft zur anderen. Doch aber läßt sich ein Unterschied wie der genannte machen und durchführen. Und es dient der Genauigkeit der Darstellung, wenn sie vom Allgemeinen zum Bestimmteren fortschreitet." — Daß freilich *Kaftan* Liebe und Heiligkeit zu den *Eigenschaften* Gottes in dem oben genannten Sinne rechnet (§ 18), können wir nicht billigen, wie w. u. darzulegen sein wird.

Haben wir Gott in seinen (ontologischen) Wesensbestimmungen, d. h. seinem selbsteignen Namen (§ 3) entsprechend in seiner Einzigartigkeit tief und wahr erfaßt, so wird sich für die *eigenschaftlichen* Bestimmungen von selbst der *Eintheilungsgrund*, die Gliederung und der Krystallisationspunkt finden. Die Vielheit der Eigenschaften kommt dann nicht zum göttlichen Wesen gleichsam hinzu, sondern das einige Wesen des Gottes, den wir als geistigen Urquell alles Lebens (§ 5), als heilige Liebe (§ 6) und als Vater durch den Sohn im heil. Geist, d. h. als den dreieinigen (§ 7) erkannt, wird sich in den entsprechenden *drei* Gruppen der *meta-physischen* (§ 8), der *meta-ethischen* (§ 9) und *meta-historischen* (§ 10) Eigenschaften gegenüber dem zeiträumlich bedingten Weltdasein immer wieder nach einer anderen Seite hin und zwar in einer für unsere Heilserfahrung bedeutsamen Weise charakteristisch ausprägen. Die Vielheit der Eigenschaften ist also nicht ein bedenklicher Ansatz zu polytheistischer Gedankenreihe, sondern nur der Erweis dafür, daß wir als an Zeit und Raum gebundene Menschen Gott auch nur in der reichen, alle *Weltschönheit* bedingenden Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen,

sowohl der unpersönlichen als der persönlichen Creatur gegenüber, uns vorzustellen und zu denken im Stande sind.

So wird die Lehre von den Eigenschaften Gottes uns den geeigneten Uebergang vermitteln von der dogmatischen Theologie zur Kosmologie (Cap. 2). Die Lehre von den Wesensbestimmungen gewährleistet uns gegenüber der Gefahr des Pantheismus (einseitige Immanenz) die überweltliche Selbstheit und Weltfreiheit, die Lehre von den Eigenschaften gegenüber der Gefahr des Deismus (einseitige Transscendenz) die innerweltliche Selbstbezeugung und Weltherrschaft des lebendigen Heilsgottes.

§ 4. Zusammenfassung.

1. In bewußtem Gegensatz zu der von Oben ausgehenden (abstract-katabatischen) Methode einer speculativen „Theologie der Ehren" wird die auf dem christocentrischen Real- und Idealprincip ruhende, gesund dogmatische, resp. evangelisch-lutherische Lehre von Gott nur als von Unten aufsteigende (empirisch-anabatische) „Theologie des Kreuzes" zu methodisch richtiger Behandlung und wissenschaftlich-systematischer Begründung gelangen können.

2. Aus principiellen Gründen ist daher auf eine rein begriffliche (streng logische) Definition Gottes zu verzichten. Entsprechend dem im fleischgewordenen Wort (Logos) sich offenbarenden und durch den heil. Geist uns bezeugten Vaternamen Gottes (§ 3, 1), haben wir vielmehr den lebendigen Gott des Heils streng theo-logisch in seiner übernatürlichen, übersittlichen und übergeschichtlichen Eigenart darzulegen, und zwar a) (meta-physisch) als den selbstherrlichen alles Leben bedingenden Geist (§ 5); b) (meta-ethisch) als die heilige, alles Gute und Wahre in sich schließende Liebe (§ 6); c) (meta-historisch) als den dreieinigen Gott der Erlösung und Versöhnung (§ 7), sofern gerade durch die persönliche Selbstunterscheidung als Vater, Sohn und h. Geist der einheitliche Heilsgott dem heilsfähigen Menschen zugänglich und gewiß wird.

3. Aus diesen (ontologischen) Wesensbestimmungen werden sich uns dann die sogen. Eigenschaften Gottes von selbst ergeben und gliedern (§§ 8—10), sofern wir den lebendigen Gott des Heils in der reichen Mannigfaltigkeit seiner innerweltlichen Beziehungen zu dem zeiträumlich bedingten Dasein (Natur und Geschichte) ins Auge fassen, und so den Uebergang zur christlichen Kosmologie (Cap. 2) vermitteln.

a) Einen Schriftbeweis für unseren Satz zu liefern, ist hier wohl kaum am Platz. Denn in der Schrift wird, wie sich von selbst versteht, nirgends die Frage nach einer wissenschaftlichen Behandlung der Gotteslehre erörtert. In ihr handelt es sich stets nur um die praktische Heilsfrage: die beseligende Glaubenserkenntniß Gottes auf Grund seiner Selbstoffenbarung. Sie lehrt uns nichts über Substanz und Accidenz, über den Unterschied von Wesensbestimmungen und Eigenschaften Gottes. Gleichwohl ruht diese unsere wissenschaftliche Darlegung und Unterscheidung auf biblischen Voraussetzungen und wird in ihrer Berechtigung gestützt durch die Art und Weise, wie die h. Schrift von dem inneren Wesen Gottes redet und von der Art seiner Selbstbezeugung gegenüber der Welt. Es ist kein richtiger Gegensatz, wenn man sagt: die Schrift lehre wohl die Oeconomie, aber nicht die Ontologie Gottes (v. Hofmann), d. h. nicht was er sei, sondern was er uns zum Heil sei; oder wenn man, wie die Ritschl'sche Schule will, Gott nicht in seinem Wesen, sondern nur als den „im Reich Gottes auf Erden seinen Selbstzweck verwirklichenden" bestimmen soll. Wie Gott sich heilsgeschichtlich (ökonomisch) selbst bezeugt, so muß er doch auch in Wahrheit sein (ontologisch). Sonst wäre der geoffenbarte Heilsgott ein trügerischer Scheingott und wir könnten ihn nicht als den „allein wahren Gott" (*μόνον ἀληθινὸν θεόν* Joh. 17, 3) erkennen und zuversichtlich bekennen. Dazu kommt, daß die Schrift selbst der göttlichen Offenbarungsform (*μορφὴ θεοῦ*, *εἶδος τοῦ θεοῦ*, *δόξα* und *ὄνομα θεοῦ*, s. o. § 3, a) gegenüberstellt die in ihr sich kundgebende wesenhafte Gottheit (*θεότης*, *ὑπόστασις*). Es ist zwar keine stricte Definition, doch wohl aber eine Art Wesensbestimmung, wenn es von Gott heißt, er sei Geist (*πνεῦμα ὁ θεός* Joh. 4, 24), er sei Liebe (*ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν* 1 Joh. 4, 8); er habe das Leben in ihm selber (Joh. 5, 26 *ζωὴν ἐν ἑαυτῷ*). Schon das alttestamentliche „Ich bin der Herr dein Gott" und „Ich werde sein, der ich sein werde" (s. o. S. 69 f.) wiesen uns darauf hin (vgl. Off. 1, 8, wo das *ἐγώ εἰμι ὁ ὤν* den *κύριος ὁ θεός* in seinem Wesen, das *ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* den geschichtlich sich kund gebenden bezeichnet, s. v. 17 f.). Von derartigen Wesensbestimmungen unterscheiden sich dann die eigenschaftlichen Bezeichnungen, wenn Gott als

παντοκράτωρ (Off. 1, 8) der Welt gegenüber allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, der erlösten Menschheit gegenüber gerecht, gütig, gnädig, barmherzig, geduldig und langmüthig ꝛc. genannt wird. Entscheidend für uns ist der biblische Sprachgebrauch in Betreff der δόξα (s. o. S. 64 ff.) oder der μορφὴ θεοῦ, in der Gott zur Erscheinung kommt, wo er sich zu erkennen geben will (vgl. Joh. 1, 14; 17, 5 mit Phil. 2, 6 ff.), und der „unsichtbaren Göttlichkeit" (ἀΐδιος θειότης Röm. 1, 20) oder der „Fülle der Gottheit" (πλήρωμα θεότητος Kol. 2, 9), die sein Wesen kennzeichnet. Der von den alten Dogmatikern vielfach verwendete Ausdruck θεία φύσις kommt in der Schrift nur einmal vor (2 Petr. 1, 4 f.) und bedeutet die „göttliche Art", an der die erlöste Menschheit Theil haben soll. Mit Recht hebt Cremer (bibl. WB. S. 655) hervor, daß die Gott eigene Seinsweise sich eben ausprägе in seiner kund werdenden Herrlichkeit (vgl. derselbe, Die christl. L. von den Eigg. Gottes S. 109 f.). Diese δόξα im biblischen Sinne ist gleichsam „der Schwergehalt des ganzen Gott eigenen Wesens in der Zusammenfassung aller seiner Eigenschaften nach ihrer in sich ungetheilten Offenbarungsfülle" (Umbreit). Deshalb wird auch Christus, der Offenbarer Gottes des Vaters, bezeichnet als der „Abglanz seiner (Offenbarungs-)Herrlichkeit" (ἀπαύγασμα τῆς δόξης), wie als die „Ausprägung seines (der Offenbarung zu Grunde liegenden) Wesens" (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως Ebr. 1, 3). Er ist der „Schönste unter den Menschenkindern" (Ps. 45, 3), weil der „Glanz und die Hoheit" Gottes sich in ihm spiegeln, selbst da, wo er als der Allerverachtetste, der „keine Gestalt noch Schöne hatte" (in seiner tiefsten Erniedrigung Jes. 53, 2) sich uns darstellt. Durchs Kreuz zur Herrlichkeit — das ist der biblisch bezeugte Offenbarungsweg Gottes. Die gloria (δόξα) ist — wie Bengel sich ausdrückte — die divinitas conspicua (vgl. Joh. 1, 14 mit 1 Joh. 1, 1), uns erscheinend im Angesicht Jesu Christi (2 Kor. 4, 6), also für uns noch in das Kreuzgeheimniß eingehüllt, bis wir ihn vollkommen erkennen werden, wie er ist (1 Kor. 13, 12; 1 Joh. 3, 2). — Indem wir uns also der Schranke auch unserer dogmatisch-wissenschaftlichen Darlegung der göttlichen „Wesensbestimmungen" und „Eigenschaften" bewußt bleiben, glauben wir doch ein biblisches Recht zu solcher Unterscheidung zu haben, die selbstverständlich nie zu einer Scheidung des innerlich Zusammengehörigen führen darf.

b) Bei unseren a. DD. finden wir die Unterscheidung von Wesen und Eigenschaften Gottes angedeutet, aber nicht klar durchgeführt. Sie wußten zwar zu sagen von nomina essentialia (quae describunt divinam essentiam in se) und nomina, quae sumuntur ab attributis (s. o. S. 87). Meist fassen sie jedoch nur die Summe der Eigenschaften zusammen als eine Art Definition Gottes. So schon bei Mel.: Deus est essentia spiritualis, intelligens, aeterna, verax, bona, pura, justa, misericors, liberrima,

immensae potentiae et sapientiae. Dabei führt er die alte platoniſche Definition an, nach der Gott als „mens aeterna, causa boni in natura“ zu faſſen ſei. (So Calov u. Quenſt.) Essentia spiritualis infinita oder (Baier, Hollaz) spiritus independens, substantia infinita, perfectissima, realissima, wobei der Einfluß der Auguſtiniſch-Thomiſtiſchen Definition (Gott als substantia oder essentia absoluta) unverkennbar iſt. Ja Quenſt. meint geradezu, wenn man genau (acute) reden wolle, habe Gott gar keine Weſensbeſtimmtheiten (proprietates), ſondern ſei mera ac simplicissima essentia, quae nec realem differentiam, nec ullam modorum admittit compositionem. Damit kommt er jenem abſtracten Gottesbegriff nahe, der mehr in der reformirten Dogmatik ein Heimathsrecht hat (infinitum non capax finiti) als in der lutheriſchen. Luther warnte bekanntlich (ſ. o. § 3, c) ſehr energiſch — mit Hinweis auf die ſcholaſtiſchen Grübeleien und mit Berufung auf Joh. 17, 3 — vor allen Lehrern, die „oben am Höheſten anfangen zu lehren und zu predigen von Gott, blos und abgeſondert von Chriſto .. was er ſei, denke und thue bei ſich ſelbſt“ ꝛc. Man ſolle nicht „ad solium summae majestatis“ ſich erheben und in illos labyrinthos divinitatis ſich verſtricken, ſondern ad praesepe Christi hominis consistere (Opp. lat. Erl. II, 170). In Chriſto werde das „Weſen und das Herz des Vaters“ uns allein offenbar (mit Berufung auf Joh. 14, 9). — Uebrigens geſtehen auch unſere a. DD. zu, daß eine Weſens-Definition Gottes (im logiſch-ſtricten Sinne als definitio οὐσιώδης Gerh.) unmöglich ſei und zwar propter defectum generis und weil in Deum non cadunt accidentia. Aber eine definitio ὀνοματώδης ſei nicht nur erlaubt, ſondern nothwendig und in dem Maaße wahr, als ſie ſich an die Offenbarungsweiſe Gottes anſchließe (ſ. o. § 3, b). Demgemäß könne man — wenn wir hier noch abſehen von den praedicata, d. h. Aeußerungen über ſeine Wirkungen als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt (ſ. w. u. Cap. 2) — unterſcheiden zwiſchen proprietates, d. h. eigentliche Weſensidiome (ἰδιώματα), durch welche vor Allem interna ratio trium in trinitate personarum indicatur, und attributa (νοήματα), d. h. conceptus essentiae divinae inadaequati, ſofern ſie mit Beziehung auf die Welt variis modis distinguuntur und zwar ſo, daß ſie weder realiter (factiſch), noch blos nominaliter (ſcheinbar), ſondern formaliter (begrifflich) zu unterſcheiden ſind. Sie dürfen daher in gewiſſem Sinne angeſehen werden als eine Frucht unſerer durch Gottes Offenbarungsweiſe beſtimmten Vernunft (der ratio, nicht ſofern ſie ratiocinans, d. h. ſelbſt reflectirend, ſondern ratiocinata, d. h. durch den Geiſt Gottes erleuchtet auf ſeine Offenbarungsweiſe ſich ſtützt). So erklärt ſich der ſcheinbare Widerſpruch in der altkirchlichen Lehre, daß ſie die Eigenſchaften Gottes in ihrer Vielheit als Reflexe menſchlicher Subjectivität (als νοήματα, ἀξιώματα) anſehen und doch ihre höhere gött-

liche Wahrheit und Berechtigung festzuhalten suchen. Im Grunde seien die attributa divina nec ab essentia, nec inter se [realiter seu ex natura rei] zu unterscheiden. Aug., die Scholastiker und Mel. stimmen darin überein: virtutes Dei sunt ipsa essentia. Gerh.: attr. div. sunt realiter et simpliciter unum cum div. essentia. Da Gott sich aber in mannigfaltiger Weise geoffenbart habe, ohne doch selbst zertheilt zu sein, so müsse in jeder Eigenschaft das ganze göttliche Wesen nach Einer Seite sich spiegeln. Dogmatisch zu beduciren suchten die a. DD. (bes. Gerhard, Musäus, Hollaz) die einzelnen Eigenschaften (im Anschluß an Pseudo-Dionysius und die Scholastiker) auf dreifachem Wege: a) via negationis (*κατ' ἀφαίρεσιν*), sofern wir von Gott alle Attribute der Beschränktheit und Schwachheit, wie sie der Welt und der Menschheit anhaften, fern halten (auf diesem rein negativen Wege könnte man die absolute Unveränderlichkeit, Unbedingtheit, Unendlichkeit, Unnahbarkeit, ja selbst die Unfaßbarkeit, Unbegreiflichkeit und am Ende auch die absolute Unverständlichkeit Gottes erschließen!); b) via causalitatis (*κατὰ φύσιν*), sofern wir Gott als die verursachende Potenz (potentia, actus purus = *πάντων αἰτία*) aller in der Welt zu Tage tretenden Wirkungen bezeichnen (quod non est in causa, non potest esse in effectu). So sei Gott der allmächtige, allgegenwärtige und allwissende Geist, der alles Leben — nur das Böse nicht, denn das sei kein effectus, sondern defectus (Augustin) — bedinge (causa sui, causa causarum secundarum, so könnte Gott schließlich zur Weltursächlichkeit im pantheistischen Sinne werden!); c) via eminentiae (*κατὰ σχέσιν* oder *ὑπεροχῇ*) indem wir Gott alle Vollkommenheiten, die uns in der Welt begegnen, alles Gute, Wahre und Schöne in unendlichem Maaße zuschreiben (so z. B. Heiligkeit, Güte, Freundlichkeit, Barmherzigkeit, Vollkommenheit, Wahrhaftigkeit, Herrlichkeit ꝛc.). — Es liegt auf der Hand, daß hier — abgesehen davon, daß die drei „Wege" sich nicht ausschließen, sondern durchkreuzen — die Vermischung von Gott und Welt als Gefahr nahe liegt, sofern Gott (wie bei den Beweisen fürs Dasein Gottes) aus dem Weltdasein hergeleitet werden soll, während die göttlichen Wesensbestimmungen uns doch gerade seine Ueberweltlichkeit und Weltfreiheit, die eigenschaftlichen Aussagen seine Weltherrschaft und Geschichtsleitung verbürgen und gewährleisten sollten. — In der Unterscheidung der attributa als quiescentia (immanentia, absoluta, anergetica) sofern sie describunt essentiam divinam in se und der attrib. operativa (transeuntia, relativa, energetica), sofern sie Gottes Wirkungen in der Welt darstellen — liegt bereits der Hinweis auf die Nothwendigkeit einer gesonderten Behandlung beider. Wir sehen dabei ab von der blos formalen Unterscheidung der Attribute als propria und metaphorica, negativa (*ἀποφατικά*) und affirmativa (*καταφατικά*), primitiva et derivata, communicabilia (imitabilia, wie Liebe, Güte ꝛc.) et non communicabilia (inimitabilia,

die dem „Absoluten" allein zukommen, wie aseitas, aeternitas ꝛc.). Die klare Einsicht in die Berechtigung und Nothwendigkeit einer gesonderten Behandlung der Wesensbestimmungen zur Wahrung der Weltfreiheit und Weltherrschaft Gottes ist bedingt durch den Gegensatz des Pantheismus, der jene, und des Deismus, der diese gefährdet. Dieser Gegensatz lag den a. DD. mehr oder weniger fern. Uns ist er zur Klärung der hier obschwebenden Frage von entscheidender Bedeutung.

c) Wie wichtig zunächst die gesonderte Darlegung der die Ueberweltlichkeit Gottes wahrenden Wesensbestimmungen ist, ergiebt sich aus der Gefahr pantheistischer Behandlung der Gottesidee. Wie Spinoza Gott nur als causa immanens, non transiens oder als natura naturans bestimmen zu müssen glaubte; wie die zum Pantheismus neigende Mystik die Gott-Natur als in der natura rerum (Scotus Erigena) gleichsam verkörpert und die Welt als den sichtbar gewordenen „Leib Gottes" (Jak. Böhme, Fr. Rohmer, Kritik der Gottesbegriffe, 3. A., 1857) ansah, so behauptete ein D. Strauß (Gl.L. I, 543): Es sei „pure Illusion", wenn man meine, „Gottes Wesen an sich wäre noch etwas Besonderes hinter seiner Erscheinung".

„Natur, du meine Göttin" — könnte man daher als gemeinsames Losungswort der speculativen und mystischen Richtung bezeichnen, wie sie, dichterisch verherrlicht, z. B. in Goethe's jugendlichem „Hymnus an die Natur" uns entgegentritt. Das Charakteristische dabei ist, daß der Gottesgeist selbst naturhaft und die allwaltende (liebende!?) Natur geisterhaft erscheint. Diese Allgottlehre muß, falls das Transscendente in Gottes Wesen ganz beseitigt wird, zur Weltalllehre werden. Und dieser Pankosmismus schlägt leicht um in einen mystisch-idealistischen Akosmismus. Denn die sichtbare Naturwelt mit ihrem steten Wechsel und ihrer Vergänglichkeit sinkt dann zum bloßen Schein (Maja) herab und Gott wird als die ihr zu Grunde liegende (unbewußte, absolute) Weltidee (Ed. v. Hartmann) oder die Welt selbst als „Vorstellung und Wille" (Schopenhauer) verflüchtigt.

Wir können insonderheit auch an Schleiermacher's Glaubenslehre wahrnehmen, wohin selbst für den tief christlich gesinnten Dogmatiker die Ignorirung der auf Gottes Selbstoffenbarung ruhenden Bestimmung seines Wesens, als des lebendigen Heilsgottes führt. Schleiermacher faßt Gott nur als das „Woher" unseres schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls und bestimmt ihn als die causirende Einheit der Welt (die schlechthinige Weltursächlichkeit) oder als das (im Grunde unfaßbare) „Universum" (Reden über die Religion), zu dem wir uns mit unserem „Gefühl" (unserem „Sinn für das Unendliche") aus dem Wirrwarr des Endlichen und Vielen erheben sollen, um für das All-Eine uns zu begeistern. Die Eigenschaften Gottes (Gl.L. I, § 50) bezeichnen ihm in Folge dessen nur die mannigfaltige „Art und Weise,

wie wir unser Abhängigkeitsgefühl auf ihn beziehen", weshalb er die einzelnen Eigenschaften an verschiedenen Stellen der Dogmatik lediglich als Ausdrücke unseres „frommen Selbstbewußtseins" behandelt. Wo er vom „frommen Naturgefühl" handelt, entwickelt er zunächst die Eigenschaften der Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit. Sofern der Gegensatz der Sünde dem Bewußtsein innewohnt, ergeben sich ihm die Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes; sofern die Gnade jenen „Gegensatz" beseitigt, Liebe und Weisheit. Aber das Wesen Gottes zu erörtern oder dogmatisch zu bestimmen, unterläßt er ganz. Selbst das „Sein Gottes", wie es in Christo wirksam erscheint, ergiebt sich ihm aus der „allen Gegensatz" ausschließenden „Welturfächlichkeit", wie sie dem gesammten Weltdasein ewig zu Grunde liegt.

Daß auch bei A. Ritschl eine gesonderte Behandlung göttlicher Wesensbestimmungen (im objectiven Sinn) ausgeschlossen erscheint, ergiebt sich daraus, daß er die Welt und in ihr das „Reich Gottes" als „Selbstzweck" Gottes ansieht und so Gott mit dem Weltproceß zu vermengen droht. Es ist ja an und für sich wahr, daß wir — wie A. Ritschl (R. u. V. III, § 37) in der Entwickelung des Ewigkeitsbegriffs ausführt — „bei der Erkenntniß Gottes nicht von der Welt abstrahiren können". Auch ist es unbestreitbar, daß wir — wie Kant und die Neukantianer behaupten — nicht die Dinge an sich, geschweige denn „Gott an und für sich" (Hegel, Marheineke, Biedermann) erfassen können oder auch nur wollen dürfen (vgl. A. Drews, Die deutsche Specul. seit Kant mit bes. Rücksicht auf das Wesen des Absol. u. die Persönlichkeit Gottes, 2 Bde., 1892). Aber darum handelt es sich auch nicht in der dogmatisch-christlichen Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften. Sein Wesen darlegen sollen, wollen und dürfen wir nur, sofern sich Gott als väterlicher Heilsgott „für uns" offenbar gemacht hat und fort und fort in Christo und durch seinen Geist dem Glauben zu erfahren giebt. Ist diese Selbstoffenbarung aber eine wirkliche, und diese Heilserfahrung eine wahre, wie sich das für den im Glauben Lebenden von selbst versteht, so dürfen wir demgemäß auch den Schluß ziehen, daß Gott nicht erst in und mit der zeiträumlichen Welt ist, was er ist, sondern daß er von Ewigkeit her als „Geist" und „Liebe" das Leben in sich selbst haben muß; daß er als der Ueberweltliche und Weltfreie auch allein der weltbeherrschende und welterlösende Heilsgott sein und für unseren Glauben, wie für unsere Gebetsfreudigkeit bleiben kann. Die Selbstgenugsamkeit und Selbstlebendigkeit des übernatürlichen und übergeschichtlichen Gottes ist die nothwendige und auch praktisch-religiös bedeutsame Voraussetzung seiner freien Liebesoffenbarung und herablassenden Selbstbeschränkung in Zeit und Raum, in Natur und Geschichte (gegen H. Cremer a. a. O. S. 20). Dadurch schützen wir uns gegen die falsche Voraussetzung einer puren Innerweltlichkeit (Im-

manenz = Diesseitigkeit) Gottes, wie gegen die irreführende Behauptung abstracter Außerweltlichkeit (Transscendenz = Jenseitigkeit) Gottes.

Daß in der ganzen „kirchlichen" Theologie der Gottesbegriff durch die „weltflüchtige Form der Frömmigkeit" und „durch die philosophischen (hellenistischen, platonisch-aristotelischen) Ueberlieferungen des Altertums" sich einseitig transscendent (d. h. Gott ist Nichtwelt, das Absolute, einfache Sein) gestaltet habe (wie J. Kaftan, Dogmatik 1897, S. 133 ff. durchführt), ist nur halbwahr. Und daß erst durch Kant die „Herrschaft dieser abstracten Gottesidee gebrochen worden" sei, daß erst durch ihn „die christliche und evangelische Gotteserkenntniß sich selbst zurückgegeben und von fremden Fesseln befreit worden" sei, ist vollends unhaltbar. Denn der Kantische Gottesbegriff hat mit dem christlich-evangelischen wenig oder gar nichts gemein. Wenn irgendwo, so läßt sich gerade in der von Kant beeinflußten Theologie die fehlende und von Ritschl so schmerzlich vermißte „innere Einheit" der Gottesidee nicht nachweisen. Tritt uns in der altkirchlichen Gotteslehre das Schwanken zwischen dem abstract-philosophischen All-Einen (Transscendenz über der Welt) und dem concret-theologischen Drei-Einen (Immanenz in Christo) befremdlich entgegen, so zeigt sich eine ähnliche unausgeglichene Dissonanz gerade in der von Kant beeinflußten Denkweise, sofern der Gottesbegriff durch die kritische Vernunft als rein „transscendental" gefaßt, d. h. im Grunde negirt wird, und durch die autonome praktische Vernunft ein moralischer Gott postulirt wird, der mit dem christlich-trinitarischen Heilsgott nichts gemein hat. Es gilt also nach beiden Seiten auf der Hut sein, sowohl dem speculirenden Pantheismus als dem moralisirenden Deismus gegenüber. Wie wir allen Formen des Pantheismus gegenüber die Weltfreiheit, so werden wir allen Gefahren des rationalisirenden Deismus gegenüber, sofern ihm Gott als „jenseits der Sterne" thronend erscheint, die innernatürliche und innergeschichtliche Selbstbethätigung des Heilsgottes gerade durch eine methodische Behandlung der sonst so unfruchtbar erscheinenden Eigenschaftslehre zu wahren suchen. Es liegt zwar auf der Hand, daß die rationalisirende Dogmatik mit ihrem deistischen Hintergrunde sich nur zu gern in der breitspurigen Entwickelung göttlicher Eigenschaften ergeht (vgl. darüber bes. Bruch, L. v. den göttl. Eigg. 1842 und H. Cremer a. a. O. S. 22 ff.). Mit Vorliebe werden neben den „transscendentalen" (wie Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unermeßlichkeit ꝛc.) die „physischen" (Allmacht, Allgegenwart, Allweisheit) und „moralischen" (Güte, Geduld, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit ꝛc.) Eigenschaften Gottes hervorgehoben (Tieftrunk) oder aber neben den attributa generalia — (ontologica, quae Deo ut naturae absolutae per se spectatae (!) conveniunt) — die attr. specialia (mit Bezug auf physische und moralische Weltordnung) als physica, moralia et mixta unterschieden (so Wegscheider). Ja es

werden wohl auch nach Darlegung der allgemeinen Attribute des göttlichen Seins (Ewigkeit, Allgegenwart ꝛc.) gemäß der „Analogie menschlichen Geistes“ (so Reinhard, Ammon, Baumgarten-Crusius) die speciellen Attribute der göttlichen Erkenntniß (Allwissenheit und Allweisheit) und des Willens (Allmacht und Gerechtigkeit), ja sogar (wie bei Hase) des göttlichen „Gefühls“ (!? Liebe, Güte, Barmherzigkeit ꝛc., ähnlich bei Kahnis: „Eigenschaften des göttlichen Gemüths“!) hervorgehoben. Charakteristisch aber für all' diese Versuche der mehr oder weniger deistisch gefärbten Dogmatik ist es, daß der in die Welt der Natur und Geschichte fort und fort eingreifenden Wundermacht göttlicher Herablassung und Selbstbeschränkung kein Raum gelassen, der stetigen innerweltlichen und innergeschichtlichen Selbstbezeugung Gottes kein tieferes Verständniß entgegengebracht wird. Dieses Verständniß anzubahnen und zu befördern, insonderheit aber die falsche Idee einer abstracten „Jenseitigkeit“ Gottes zu bekämpfen, ist die fruchtbare Aufgabe einer methodischen Behandlung der Eigenschaftslehre (§ 8—10), wie wir sie auf Grund der vorher zu entwickelnden göttlichen Wesensbestimmungen (§ 5—7) durchzuführen suchen müssen. Dadurch entgehen wir am besten den mehr oder weniger künstlichen Versuchen, die Eigenschaften Gottes unter dem Gesichtspunkt der „Selbstbeziehung und Weltbeziehung“ (Kahnis), der „Abgezogenheit oder Bezogenheit“ (J. Nitzsch) gegenüber der „natürlichen“ oder „sittlichen Welt“ (Luthardt), als „immanente oder transeunte“ (Thomasius), als „Eigenschaften der absoluten Substanz, des absoluten Subjects, der absoluten Liebe“ (Philippi) zu gliedern und zu rubriciren. Die hier drohende Verwirrung scheint mir auf ihren Höhepunkt zu gelangen, wenn man (wie Fr. Nitzsch a. a. O. S. 325 ff. thut) zunächst ausgeht vom „Wesen Gottes“, dann die „Thätigkeit Gottes abgesehen von der Erlösung“ (? S. 353 ff.) ins Auge faßt und schließlich die Eigenschaften Gottes der „ersten, zweiten und dritten Klasse“, d. h. mit Beziehung zur Welt überhaupt, dann zur sittlichen Welt „abgesehen von der Erlösung“ (!) und endlich zur erlösten Welt als solcher darzulegen sucht. — Dem gegenüber hat H. Cremer (die christl. Lehre von den Eigg. Gottes 1897, S. 39 ff.) durchaus Recht, wenn er für den christlichen Glauben und also auch für die christliche Dogmatik „die in der Offenbarung sich erschließenden Eigenschaften“ (Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit) in den Vordergrund stellt, um daran die „im Gottesbegriff“ (?) enthaltenen Eigenschaften „im Lichte der Offenbarung“ anzuknüpfen (Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit) und allesammt in der „Herrlichkeit“ gipfeln zu lassen. Nur erscheint mir Cremer's Protest gegen die „Selbstbeschränkung“ Gottes und gegen alle (logische wie ethische) „Folgerichtigkeit“ göttlicher Selbstoffenbarung weder klargestellt, noch auch ausreichend begründet zu sein. Das werden wir

namentlich bei der Lehre von der Allmacht Gottes näher nachzuweisen suchen.

Haben wir erst den lebendigen Heilsgott auf Grund seines Namens (§ 3) nach der metaphysischen, meta-ethischen und metahistorischen Einzigartigkeit seines selbsteignen (weltfreien) Wesens erfaßt, so werden sich uns die Eigenschaften Gottes als Kundgebungen seiner physischen, ethischen und historischen (resp. heilsgeschichtlichen) Weltbeziehung und Weltherrschaft von selbst ergeben. Wir nähern uns damit der Frank'schen Auffassung (Syst. der christl. Wahrheit I³, S. 229 ff.), nur daß wir die rein negativen Bestimmungen (wie Unveränderlichkeit, Unendlichkeit, § 18) nicht als besondere Eigenschaften anerkennen können, da sie in der lebendig erfaßten Ewigkeit oder Allgegenwart bereits enthalten sind. Auch differirt unsere methodische Behandlung dadurch nicht unwesentlich von der Frank'schen, daß wir nicht von Gott als „der obersten Causalität (oder dem Princip) der jeweils realisirten Menschheit Gottes" unsern Ausgangspunkt nehmen (a. a. O. § 9), also auch nicht die „Absolutheit Gottes" als die „schlechthinige Einheit und schlechthinige Fülle aller Realität" (a. a. O. § 10 f.) in den Vordergrund stellen, sondern den lebendigen (persönlichen und selbstherrlichen) Geist, der als die heilige, erlösende und versöhnende Liebe sich uns dreieinig offenbart. Aus der reichhaltigen Literatur auf diesem Gebiete verweise ich namentlich auf die instructiven A. Ritschl'schen „Gesch.Studien zur Lehre von Gott" (J. f. d. Th. 1865 u. 1868). S. a. J. H. Fichte, Die theistische Weltansicht ꝛc. 1873. Neuerdings Fricke „Ist Gott persönlich?" 1896.

B. Die göttlichen Wesensbestimmungen mit Bezug auf die menschliche Heilsfähigkeit.

§ 5. Gott als der persönliche, selbstherrliche Geist.

(Metaphysische Einzigartigkeit Gottes.)

I. Den lebendigen Gott des Heils können wir — das ergiebt sich aus unserer bisherigen Betrachtung (§ 2—4) — weder kennen noch fassen, wenn wir seinen Namen nicht so im Glauben erkennen und erfassen, wie er uns in väterlicher Herablassung durch Christum nahe getreten ist und sich unserem Geist durch seinen Geist bezeugt hat. In unserer Heilserfahrung, wie in der Reichsoffenbarung durch Christum bezeugt sich Gott vor Allem als die erlösende und erbarmende, heilige und heilskräftige Liebe (s. o. S. 84). Diese Liebe ist der Urgrund für das persönliche Ver-

hältniß gegenseitiger Gemeinschaft zwischen dem Gott des Heils und der heilsfähigen Creatur (s. § 6, 1). Es ist das aber ein Verhältniß geistiger Art im Sinne wahrer und voller Gegenseitigkeit der Hingabe und Hinnahme. Es soll dadurch nicht etwa ein „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit", wie es gegenüber einer erdrückenden Naturgewalt am Platze wäre, sondern das dankerfüllte Bewußtsein der „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes", wie es nur gegenüber dem väterlichen Gott der Gnade möglich ist, geweckt und befestigt werden. Dann muß aber dieser Heilsgott vor Allem als persönliches Geistwesen verständnißvoll erkannt und liebevoll erfaßt werden. Es wird also von vornherein das religiöse „Werthurtheil" des christlichen Gottglaubens auf ein Sach- oder Wesensurtheil über den als erlösende Liebe sich uns bezeugenden Gott zurückgreifen müssen. In liebevolle Geistes- und Herzensgemeinschaft mit uns kann nur der Gott treten, der im Wollen und Reden, d. h. in seiner Selbstbestimmung und Selbsterkenntniß uns so zugänglich wird (s. § 2), daß wir mit ihm in wahren uns wirklichen Gebetsverkehr treten können. Und das ist nicht etwa blos eine Forderung (Postulat) unseres christlichen Bewußtseins, sondern ein wirklicher Erfolg (ein Resultat) der im Namen Gottes (§ 3, 1) zu Tage tretenden, geistig und persönlich gearteten Wort- und Thatoffenbarung (I, § 16).

Die „Persönlichkeit" Gottes oder „Gott als Person" wäre demnach die erste nächstliegende Wesensbestimmung in der dogmatischen Theologie. Aber da gilt es sowohl im Gebrauch dieses Ausdrucks, wie in seiner Deutung die rechte Vorsicht üben. Das erscheint schon deshalb vonnöthen, weil bei der Darlegung der Trinitätslehre in ihrer kirchlich überlieferten Formulirung (s. § 7, 3 b) von drei „Personen" in dem Einen Wesen und in der kirchlichen Christologie von zwei „Naturen" (d. h. Wesensbestimmtheiten) in Einer „Person" die Rede ist. Hier aber soll der einige, lebendige Gott des Heils in seiner geistigen Eigenart als „Person" gekennzeichnet werden. Man sieht daraus, wie auch in der dogmatischen Terminologie der Sprachgebrauch schwankend

ist. Dazu kommt, daß die h. Schrift (auch in Luthers Uebersetzung) den durchaus modernen Ausdruck „Persönlichkeit" gar nicht kennt. Ferner liegt die Gefahr nahe, den Begriff „Person" in anthropomorphischem Sinne zu verstehen, d. h. individuell zu fassen oder analog dem allmählich erst mit der Entwickelung des leiblichen Naturlebens zum Selbstbewußtsein und zur Selbstbestimmung gelangenden menschlichen Personleben zu denken. Gott aber ist nicht und kann nicht in diesem Sinne „persönlich" sein. Wir würden ihn dadurch verendlichen und von dem Proceß des leiblich bedingten Naturlebens abhängig machen. Auch ist es von großer Wichtigkeit, sich darüber Klarheit zu schaffen, daß wir als Individuen, d. h. als menschlich-beschränkte Personen es nie zum vollen Begriff des Personwesens bringen, wie es seiner selbst in stetiger Selbstbestimmung und Selbsterkenntniß mächtig ist und bleibt. Unser geistig-persönliches Leben intermittirt sozusagen in bewußtlosen oder umnachteten Zuständen. Unser individuell beschränktes Geistesleben erscheint gleichsam verschleiert, weil gebunden an die Leiblichkeit. Das Persönliche wird eingeengt und eingedämmt durch das Naturell, durch pathologische Gehirnaffektionen, durch Schlafzustände und Schlafbedürfniß, durch hin- und herwogende Sinneseindrücke und triebartig-instinctive Gefühlsausdrücke, wobei nur zu oft das „Fleisch" den „Geist" zu erdrücken droht. Kurz: um zur Vollpersönlichkeit zu gelangen, müssen wir erst aus der Dumpfheit kindlicher Bewußtlosigkeit herauswachsen oder aus der Stumpfheit krankhafter Unzurechnungsfähigkeit herausgerissen werden, soll anders unser geistiges Wesen, unser Personsein zu Tage treten.

In diesem Sinne individuell beschränkter und werdender Geistesentwickelung kann dem ewigen Gott selbstverständlich nicht „Persönlichkeit" zugeschrieben werden. Ja, wir sollten uns scheuen, ihn je als „eine Person" zu kennzeichnen. Er sollte vielmehr (wenn auch in anderem Sinne als z. B. E. v. Hartmann oder Stopford A. Brooke es will) überpersönlich oder besser urpersönlich genannt werden, weil er als die personbildende Geistesmacht

schlechthin all unser geistiges Leben erst bedingt und ermöglicht. Aber eben darin liegt zugleich die Berechtigung, ja die Nöthigung ihn als seiner selbst mächtiges, als sich selbst bestimmendes und selbstbewußtes Ichwesen, d. h. als Vollpersönlichkeit rein geistiger Art zu denken.

Der bekannte Satz des Thomas Aquin: persona dicitur a personando ist für die dogmatisch-theologische Darlegung des göttlichen Personenwesens insofern zutreffend, als in der That nur der persönliche Geist der alles geistige Leben der Creatur durchtönende und durchklingende sein kann und werden soll. Er ist nur als selbstbewußter Geist der reine Quell aller wahren persönlichen Begeisterung (Inspiration), aller wahren Idealität mitten in der Schein-Realität des vergänglichen Daseins. Leider ist aber die Herleitung des Wortes von persönare sprachlich unmöglich, da persōna (mit dem gedehnten o), gleich dem griechischen *πρόσωπον* zunächst „Maske" (Rolle auf der Schaubühne) bedeutet, also nur auf die charakteristische Erscheinungsform geistigen Wesens hinweist.

Der wesentliche (geistig-reale) Kern des Persönlichen ist der Wille, nicht als triebkräftiges Gefühl (Teichmüller), sondern als freie Selbstbestimmung, sofern damit die Möglichkeit machtvollen Thuns und Handelns, der zwecksetzenden Selbstbehauptung resp. Selbstbeschränkung (s. w. u. sub 2) enthalten ist. Die wesentliche (geistig-ideale) Form der Persönlichkeit ist das bewußte Denken, die Selbsterkenntniß und Vernunft (Intellect), wie sie sich im Wort den eigentlichen geistigen Ausdruck schafft und mit Nothwendigkeit die bewußte Selbstunterscheidung voraussetzt. In der steten Wechselbeziehung beider Momente, des Wollens und Denkens, des Thuns und Redens, kennzeichnet sich das Wesen geistigen Lebens. Daher ist uns Gott der lebendige Gott nur als persönlicher Geist.

Das Wort „Geist", als Wesensbestimmung Gottes gebraucht, bietet ähnliche Schwierigkeiten für dogmatisch-präcise Darlegung als, wie wir oben sahen, das Wort „Person". Zunächst dürfen wir hier noch nicht an die persönliche Eigenart und Wirkung des „heil. Geistes" denken, wie sie erst in der trinitarischen Lehrentwickelung deutlicher zu Tage treten kann (§ 7, 2). Denn das Geistsein kommt wie dem Vater, so auch dem Sohne zu und wird durch das eigenartige Zeugniß des heil. Geistes in unserem Innern uns nur zu vollem Bewußtsein und zu voller Klarheit gebracht. — Ferner

aber gilt es — wenn wir z. B. den Ausspruch Jesu „Geist ist Gott“ (Joh. 4, 23) für die dogmatische Theologie verwerthen (s. w. u. sub a) — dieses Wort nicht in der ursprünglich rein sinnlichen oder sachlichen Bedeutung zu fassen. Denn spiritus sowohl, wie πνεῦμα und רוּחַ (vielleicht auch unser deutsches Wort Geist = Gischt, gährende Bewegung) bedeutet zunächst Lufthauch, Wind, Odem (s. Joh. 3, 7 ff., Ezech. 37, 5 ff. vgl. 1 Mos. 2, 7 f.). — Auch im Gebiet der unsichtbar wirkenden Naturkräfte verwendet der Sprachgebrauch den Ausdruck „Geist“, um damit den Lebensodem (vgl. Hiob. 12, 10) auch bei den Thieren (Pred. Sal. 3, 21) zu bezeichnen. Ja, selbst für die aus dem Gährungsproceß hervorgehende Energie gewisser Stoffe (geistige Getränke, Spirituosen, Weingeist) wird das Wort gebraucht. Endlich im Gebiete der Menschheitsgeschichte ist vom Geist einer Zeit oder eines Volkes, einer Gemeinde, einer Schule, einer Classe, eines Hauses ꝛc. die Rede; ja man spricht scheinbar in rein sachlicher Weise vom Geist eines Buches, eines Kunstwerks und unterscheidet das Geistvolle, Geistreiche von dem Geistlosen und Geistarmen. Man stellt wohl auch den lebendigen Geist in Gegensatz zum Mechanischen und zu äußerlicher Dressur. So steigt die Scala der Wort- und Begriffsbildung allmählich hinauf bis zum Höhepunkt des persönlichen Geistes und der selbstbewußten Geister im Unterschied von blind wirkenden Naturmächten. Mit Recht sagt Dr. H. Schell in seiner feinsinnigen Darlegung über „das Problem des Geistes mit Bezug auf den dreieinigen Gott und die biblische Schöpfungslehre“ 1898 S. 9: Die sprachlichen Ausdrücke, deren wir uns zur Bezeichnung des „Geistes“ bedienen, seien „glückliche und wirkungsvolle Sinnbilder aus der äußeren Natur“ und eben deshalb nicht blos „Denkmale“, sondern zugleich „Grabsteine“ dieser uralten sinnlichen Auffassungen. Thatsächlich und wesentlich bedeute Geist „Actualität mit Beziehung zu einem Erkenntniß- und Willensinhalt“ und dann erst „substanzbildende“ Lebenskraft und „gestaltendes Gesetz auch des körperlichen Werdens“. — Auf Gott angewendet soll mit diesem Ausdruck lediglich das gesagt sein, daß sein übernatürliches und überleibliches (unsichtbares) Wesen, sofern es sich im Reden und Handeln, in Wort und That bezeugt, nur als ein denkendes und wollendes „Selbst“, als Ich, d. h. der ganzen Naturwelt gegenüber als urpersönliches Geist-Wesen gedacht sein will. Wenn Jul. Müller (L. v. der Sünde II[3] S. 155) sagt, die Vorstellung eines „überpersönlichen“ Wesens Gottes schlage nothwendig um in die eines „unpersönlichen“, so mag er im Hinblick auf die Hegel'sche Redeweise nicht Unrecht haben. Wenn wir aber Gottes Geist-Wesen als ein „urpersönliches“ bezeichnen, so sind wir durch Hinweis auf das Urbildliche seines Personseins gegen solche Mißdeutung gesichert. Jedenfalls würde die auf diesem Gebiete herrschende Unklarheit auf ihren Höhepunkt gebracht, wenn man — wie neuerdings Stopford A. Brooke („Reden und Aufsätze“, deutsch unter

dem Titel „Glaube und Wissenschaft“ 1898 erschienen, vgl. bes. S. 44 f. u. S. 52) — den Gedanken in den Vordergrund stellt: „Gott als Geist ist eine unendliche, allgegenwärtige Unpersönlichkeit“. In dieser Art „die Theorie des Pantheismus in unsere Gottesvorstellung aufnehmen“ heißt nichts anderes, als jenes Gebetsverhältniß zerstören, das doch derselbe Verfasser dem „zu Gott aufschreienden Herzen“ erhalten möchte. „Ja und Nein“ ist auch hier das Symptom einer „schlechten Theologie“. Die „Anbetung des unpersönlichen Gottes“ (S. 53) bereichert nicht nur nicht unseren Gottesbegriff, sondern ist ein Widerspruch in sich selbst.

Nur im Personleben kommt der Geist als solcher in specifischer Weise, d. h. als die personbildende Lebensmacht zum Ausdruck. Und — sagen wir es direct — nur als Geist kann Gott auch „im Geist und in der Wahrheit angebetet“ werden. Und ferner: nur als Gegenstand der Anbetung (I, § 6) wird er uns insonderheit der lebendige Gott des Heils. Dem „Du“, mit dem wir ihn anreden, muß ein „Ich“ entsprechen, das zu uns redet, um den Wiederhall kindlichen Vertrauens zu wecken und einen religiösen Gebetsverkehr überhaupt zu ermöglichen. Es ist ein bornirter Wahn — sagt R. Rothe mit Recht (Th. Ethik I² S. 122 f.) — zu meinen, man müsse sich den „lieben Gott“ so vornehm denken, daß ihm auch alles Das abzusprechen sei, was gerade die Vorzüge unseres (menschlich-geistigen) Wesens ausmache. Es sei unmöglich, bei einem impersonellen „Absoluten“ irgend Etwas zu denken, geschweige denn „Etwas, vor dem man Respect hat“. Der unpersönliche Gott wäre für uns auch der geistlose Gott, das namenlose, unbekannte und unerkennbare Etwas (= Nichts), dem wir uns nicht anvertrauen könnten und das sich uns schlechterdings nicht erkennbar zu nahen im Stande wäre. Wäre Gott nicht persönlich (im oben dargelegten tieferen Sinne), d. h. kein geistiges Ichwesen oder wäre er nicht der personbildende Geist, wie er nur in gewollter That und vernünftigem Wort sich kund giebt, so bliebe er der Menschheit für ihr Verständniß, wie für ihr religiöses Bedürfniß schlechterdings unzugänglich. Ihr Sehnen bliebe ungestillt. Ihre Heilsfähigkeit müßte uns nicht blos fraglich werden, — nein, wir verlören auch den Gott des

Heils, der in der That und Wahrheit sich uns zur gegenseitigen, d. h. persönlichen Gemeinschaft väterlich hingeben will, und dem wir in kindlich vertrauender Anbetung nahen können. Ja, Gott sänke dann zur unnahbaren und unfaßlichen Naturmacht herab und würde eins mit dem „Universum", das in seiner starren Unbewußtheit uns keinerlei Gewähr für unsere Kindesfreiheit und unser geistiges Fortleben böte. Wir wären dann dem Naturpantheismus mit Haut und Haar verfallen, und Gott selbst wandelte sich für uns in das unzugängliche (unanbetbare) „Etwas", das mit dem buddhistischen „Nichts" eine unheimliche Verwandtschaft aufwiese.

2. Gleichwohl dürfen wir nicht bei der vielleicht fromm gemeinten, aber unzulänglichen Wesensbestimmung: „Gott ist persönlicher Geist" stehen bleiben. Denn es giebt viele Geister und viele Persönlichkeiten. Gott aber ist als der Geist schlechthin auch der einzige wesenhafte und vollkommene Geist, weil Herr aller Geister. Es handelt sich hier um die Wahrung des lebendigen Monotheismus im metaphysischen Sinne. Dieser ist wohl zu unterscheiden von jenem, auch in den heidnischen Religionen nachweisbaren Henotheismus, da man sich Einen Gott, Einen Geist als den relativ mächtigsten unter vielen (etwa national getheilten) Göttern oder Geistern zur Anbetung erkiest. Wir hingegen schreiben unserem Gott in dem Sinne die Einzigkeit und Einzigartigkeit zu, daß außer ihm überhaupt kein Gott ist oder angebetet werden soll, weil er der allein wahre Gott ist (ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός Joh. 17, 3; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός Matth. 19, 17). Diese Einzigkeit resp. Einzigartigkeit tritt eben darin zu Tage, daß sein Geist- oder Personsein nicht durch eine Naturgrundlage oder zeiträumliche Entwickelung bedingt erscheint, wie bei creatürlichen oder abhängigen Geistern. Auch als persönlicher Geist muß er, soll er anders Gott sein und bleiben und nicht nach heidnischer Weise in die Sphäre der Creatürlichkeit oder Vielheit herabgezogen werden, erhaben sein über alle Naturbedingtheit und zeiträumliche Beschränktheit. Das ist eine Grundforderung nicht blos des christlich entwickelten, sondern eines jeden tieferen frommen Bewußtseins. An-

beten dürfen wir ihn nur, wenn er als der Herr schlechthin sich erweist und als solcher von uns im Glauben erkannt und anerkannt wird. Ihm kommt also allein und in vollem Sinne die Selbstherrlichkeit zu.

Will man diese seine Selbstherrlichkeit „wissenschaftlich" als Absolutheit bezeichnen (so Frank und neuerdings, wenn auch in anderem Sinn, Fr. Nitzsch und J. Kaftan Dogm. § 16) oder den selbstherrlichen Gott als „die absolute Substanz" begrifflich präcisiren (Philippi), um ihn möglichst bestimmt von der Creatur in ihrer Bedingtheit (Relativität) zu unterscheiden, um seine schlechthin überzeitliche und überräumliche Eigenart zu sichern (R. Rothe, Biedermann, Lipsius), so könnten wir unter gewissem Vorbehalt dem zustimmen. Nur sollte man in der Verwendung jener philosophischen Ausdrücke womöglich noch vorsichtiger sein als bei dem Gebrauch der Formel: „Gott ist Person" oder „Gott ist Persönlichkeit". Wie uns bei dieser Bezeichnung die Gefahr falscher Vermenschlichung entgegentrat (s. o. S. 100 ff.), so bei jener Formel: „Gott ist das Absolute" — das Wort, wie z. B. Rothe (Ethik I² S. 74) ausdrücklich fordert, als „Neutrum" genommen — oder: „Gott ist die absolute Substanz" die Gefahr speculativer Verflüchtigung des Gottesbegriffs, sei es in pantheistischer, sei es in mystischer Richtung. — Mag man das Wort Substanz von subsistere (subsistentia = ὑφιστάμενον) oder richtiger von substare (suppositum = ὑπόστασις) herleiten; mag man unter dem „Absoluten" nicht, wie das Wort in nächstliegender Bedeutung es an die Hand giebt, das „von allem Wirklichen Abgelöste" oder „Abstrahirte" (A. Ritschl), sondern das „unbedingt Seiende", das „sich selbst Setzende" verstehen (Frank): immer bleibt es ein kalter (rein formaler) Ausdruck, der nicht geeignet erscheint, den lebendigen Gott des Heils in seiner specifischen Einzigartigkeit zu kennzeichnen. Ja, der Deus nudus et absolutus ist uns als solcher überhaupt — wie Luther sagte (Erkl. zu Ps. 51 Opp. lat. Erl. A. Bd. 19, S. 22 ff.) — nicht faßbar, sondern nur als Deus involutus et incarnatus (vgl. v. Kügelgen, Die Dogmatik Ritschls 1898, S. 49). — Wollte man auch (wie H. Cremer, Christl. L. von den Eigg. Gottes 1897 S. 7 sagt) „schamhaft das Absolute nur als das logisch erste Moment im Begriff Gottes bezeichnen", immer bleibt jenes „reine Sein oder das Absolute" — als das schlechthin Eigenschaftslose — ein „irreligiöser Begriff" (so Jul. Müller). Ja, es werden durch diese pantheistisch angehauchte Idee nur zu leicht die Grenzen zwischen Gott und Weltall verwischt. Und „die Verwischung der Grenzen" — wie der geistvolle Prof. A. Kuyper in seiner neuesten so betitelten Schrift (deutsch von Kolfhaus 1898, S. 19 ff.) mit vollem Rechte sagt — ist im Grunde eins mit dem „Auswischen der Gottesidee", weil Gott dadurch zur absoluten „Weltpotenz" degradirt werde (Dr. Mayer). Das beweisen so manche neuere Ver-

suche, den theistischen Gottesbegriff mit dem pantheistischen „absoluten Weltgeist" zu amalgamiren, wie das z. B. bei Stopford A. Brooke (s. o. S. 103) und namentlich bei J. Kreyenbühl (Doc. in Zürich; vgl. „die Nothw. u. Gestalt einer kirchl. Reform" 1896 bes. S. 22 ff.) zu Tage tritt, indem er für den „innerweltlich-theogonischen Pantheismus" sich begeistert und dabei der Meinung ist, dem „christlichen" Gottesbegriff treu bleiben zu können! Gott erscheint dann vielmehr als die „Essenz" aller Dinge, als das „All-Eine", als die naturhaft wirkende Ursubstanz, als die alldurchdringende Weltseele, ja schließlich als der alles Werden bedingende Urstoff (res extensa). Und da grinst uns dann wieder jenes „ewig wiederkäuende Ungeheuer" an, dem „die Zähne noch nicht ausgebrochen sind" (Kuyper). Daß damit jede Möglichkeit einer geistigen, wechselseitigen Gemeinschaft zwischen dem schlechthin Absoluten (Gott) und dem schlechthin Relativen (dem Menschen), geschweige denn ein kindlicher Gebetsverkehr zwischen beiden ausgeschlossen erscheint, liegt auf der Hand. Ich unterschreibe mit voller Ueberzeugung den Ausspruch Fr. H. Jacobi's (WW. III, S. 5): „den Namen und Begriff des Absoluten mit Gott identificiren heißt im Grunde nichts Anderes als Abgötterei treiben mit einem Adjectiv". So warnt auch M. Kähler (Wiss. der christl. Lehre 1883 S. 247) vor diesem „irreligiösen" Begriff, weil die Absolutheit stets die „Beziehungslosigkeit" in sich zu schließen scheine. — Freilich hat auch der Satz seine relative Berechtigung, den z. B. der geistvolle französische Dogmatiker A. Matter (Etude de la doctrine chrétienne 1892 p. 76 ff.) in den Vordergrund stellt: „Dieu est vraiment absolu, par ce qu'il est personel. Chez les êtres contingents (den creatürlich beschränkten Menschen) la personification est progressive (s. o. S. 101), en Dieu elle est accomplie, étant par lui même tout ce qu'il est." — Aber die Wahrheit dieser Behauptung wird doch noch klarer und unmißverständlicher, wenn wir — gemäß der biblischen Offenbarung (s. w. u. sub a) — die „Selbstherrlichkeit" des göttlichen Geistes, statt des „Absoluten" betonen. — Eigenartig ist J. Kaftans neuester Versuch (Dogmatik 1897 S. 162 ff.), die Idee des Absoluten als das eigentliche „Schema der Gotteserkenntniß in der christlichen, wie in jeder geistigen Religion" zu bestimmen. Es soll nach ihm „das Absolute das sein, worin der ruhelose (menschliche) Wille endlich seine Ruhe findet", d. h. „die wirkliche volle Befriedigung (?), aus der kein neues Begehren entspringt". Zugleich soll „das Absolute" für den Christen „das höchste Gut" sein, „über dem es keins giebt". So sei das Absolute zugleich ein „jedem lebendigen Menschen (!) unmittelbar verständlicher (?) Gedanke!" — Der Ritschl'schen Theologie widerspricht diese Auffassung entschieden. Und wie stimmt diese merkwürdige Darlegung Kaftans mit dem gleichzeitig (S. 163) ausgesprochenen Satz, daß „der Gedanke des Absoluten kein specifisch christlicher" sei? Warum dann von ihm seinen Ausgangs-

punkt nehmen in der christlichen Lehre von Gott? Man möge es einmal versuchen, in Predigt oder Katechese dem schlichten Christen durch Hinweis auf „das Absolute" den lebendigen Gott nahe zu bringen! Es wird und muß mißlingen; oder man liefe Gefahr, Gott mit dem Purpurmantel des „Absolutismus" zu drapiren und ihn so den Bittstellern möglichst unzugänglich zu machen.

Gott ist der Herr. „Ich bin Jahwe, dein Gott" — das ist für den christlichen Theologen die nächstliegende und ausreichend klare Bezeichnung für das die Welt überragende und doch uns zugängliche göttliche Wesen. Das „Herrsein", d. h. die schlechthin übernatürliche und übergeschichtliche Selbstherrlichkeit des geistig-persönlichen Heilsgottes schließt zunächst in sich das „Seiner-selbst-mächtig-sein" in Form des unbeschränkten Willens, jener geistigen Urkraft, die allein sich selbst bestimmt und bedingt (resp. zu begrenzen und zu beschränken vermag), ohne von Anderem bedingt, bestimmt oder begrenzt zu sein; ja, die sich selbst Gesetz ist und alle Gesetzmäßigkeit (oder „Folgerichtigkeit" im logischen und ethischen Sinne) innerhalb des von ihm geschaffenen Weltprocesses zu regeln im Stande ist und thatsächlich regelt (Aseität, causa sui, actus purus). — Andrerseits wirkt diese selbstherrliche Macht nie als blinde Naturkraft oder abstracte Nothwendigkeit, sondern in voller Wahrheit als selbstbewußte Vernunft, in voller Freiheit als der selbstherrlich zwecksetzende Wille, der durch sein ewiges Wort (Logos) der schlechthin geistige, selbstgenugsame Urgrund wie aller wirklichen Realität, so aller wahren Idealität auf dem Gebiete der Natur und Geschichte ist (Autousie, Autarkie). Deshalb ist Gott als der selbstherrliche Geist nothwendig der Einzige, d. h. nicht die abstract-unterschiedslose Einheit (ἁπλῶς ἕν, simplicissima simplicitas), sondern — wie das allein dem ethischen Monotheismus, d. h. dem biblisch-christlichen Gottesbegriff entspricht — die sich selbst in Freiheit bestimmende und in Wahrheit erfassende, über alle zeiträumlich bedingte „Natur" erhabene, und doch in ihr lebensvoll und geistvoll sich auswirkende (manifestirende) Urmonas (unus totus solus unicus Deus).

Wollte man Gott irgend eine Art Naturorganismus (R. Rothe,

Th. Ethik I² S. 110 ff.) oder eine wenn auch „höhere" Leiblichkeit zuschreiben — wie die theosophische Mystik thut (J. Böhme, Oetinger, Hamberger u. A. s. w. u. sub c) —, so hieße das seine rein geistige Einzigartigkeit beeinträchtigen, resp. ihn in die Sphäre der Entwickelung (Evolution), in den Weltproceß des Werdens (Emanation), kurz in die Zeit- und Raumausdehnung (Expansion) herabziehen. Gott würde dann in der That — wie Luther es nannte und davor warnte — „ein lang, breit, ausgereckt Wesen"; und an die Stelle der dem reinen Geist eignenden intensiven Selbstherrlichkeit träte die extensiv (resp. quantitativ) naturhafte Ausdehnung. Gott ist eben nicht ein grenzenloses Extensum (quantitativ), in schlechter Unendlichkeit sich bewegend, sondern ein sich selbst begrenzendes Intensum (qualitativ) in ewig-geistiger Selbsterfassung. Der tiefe Gedanke: infinitum capax finiti — das nothwendige Correlat des finitum capax infiniti — steht und fällt mit dem Glauben an die intensiv-geistige Selbstherrlichkeit des persönlichen Gottes. — Die hier sich aufdrängende, allerdings schwierige, für uns wohl nie ganz lösbare Frage: wie denn Gott als schlechthin geistiges Wesen eine sinnlich wahrnehmbare, in ihrer reichgegliederten Schöne prangende Naturwelt aus sich habe herausseßen können, wenn er selbst als „aller Schöne Meister" nichts Naturhaft-Leibliches an sich hat —, ruft nothwendig die Gegenfrage wach: ob denn eine rein stofflich bedingte, schlechthin unbewußte „Natur" selbstbewußtes Geistesleben („hirnmäßiges Denken" nach E. v. Hartmann) aus sich zu erzeugen im Stande wäre — was doch jene „Philosophie des Unbewußten" zu behaupten wagt. Den Nachweis dafür zu liefern, wie aus jenem unbewußten Naturgrunde das höhere, bewußte Geistesleben hervorgehe, unterläßt sie wohlweislich und ignorirt dabei den Satz: quod non est in causa, non potest esse in effectu.

Das tiefe Problem der Leiblichkeit, d. h. einer aus dem Geist Gottes herausgeborenen Welt wird erst dann, ja nur dann einigermaßen verständlich und erklärbar, wenn man annimmt, daß der selbstherrliche, schlechthin machtvolle und bewußte Geist in freier Selbstbeschränkung sich die Raum- und Zeitsphäre schafft. Ist doch im Grunde die stets wechselnde Bewegung der sogen. materiellen Welt (*πάντα ῥεῖ*!) ein Beweis dafür, daß ihr die volle Realität, die (metaphysische) Wesenhaftigkeit mangelt. Erst wenn wir voraussetzen, daß der selbstherrliche, wahrhaft geistige Gott diese zeiträumliche Erscheinungswelt aus eigenem Machtwillen geheimnißvoll hervorbringt, ist diese auch im Stande, die in sie gesenkten (realen) Geisteselemente auf dem Wege allmählicher

Entwickelung bis zur Bewußtseinssphäre in den creatürlichen Geistern sich erheben zu lassen. Ja selbst jene reichgegliederte Schönheit und innere Harmonie der Welt, wie sie die „vielgestaltige Weisheit" (πολυποίκιλος σοφία) Gottes mannigfach abspiegelt (Ps. 19; 104), soll uns auf jene urbildliche Gottesschönheit hinweisen, wie sie in seiner geistigen Selbstherrlichkeit ihren ewigen Hintergrund und Ursprung hat. Wir kommen in der christlichen Kosmologie (Cap. 2 § 11 ff.) auf diesen schwierigen, aber hochwichtigen Punkt zurück. Hier reicht es aus, festzustellen, daß Gott als selbstherrlich-geistiges Wesen nicht von einem Naturorganismus leiblicher oder zeiträumlicher Art irgendwie bedingt sein kann, sondern daß er vielmehr alle Natur und alle Naturherrlichkeit in machtvoller und wahrer Freiheit so setzt und bestimmt, daß sie fähig wird, Trägerin und bedingende Voraussetzung für den zum Selbstbewußtsein und zur Selbstbestimmung erwachenden und erwachsenden Geist des Menschen, mit Einem Wort: für das auf dem Grunde des Naturlebens sich entwickelnde Person- und Geschichtsleben der Menschenkinder zu sein. Ja daß sich überhaupt auf dem materiell bedingten und einem strengen Causalitätsgesetz folgenden Naturgebiet eine „sociale Evolution" (B. Kidd), eine fortschreitende Cultur geistiger Art, eine ethische und ästhetische, rechtliche und wirthschaftliche, intellectuelle und religiöse, kurz: eine historische Fortschrittsbewegung auf den idealen Endzweck eines „Reiches Gottes" hin vollziehen kann und soll, erscheint nothwendig bedingt durch den schöpferischen Gott, der als selbstherrlicher Geist in seiner Wahrheit und Freiheit der ideale Urgrund alles Schönen, Wahren und Guten ist (§ 6, 1). Nur als das „allbefreiende Wesen" — wie Goethe es tiefsinnig bezeichnete — wird Gott uns kraft seiner Selbstherrlichkeit, die stets auch Selbstbeherrschung und Selbstbeschränkung in sich schließt, in Wort und That ein Gott der Geschichte, näher: im Hinblick auf die heils- und geschichtsfähige Menschheit ein Gott der Heils- und Reichsgeschichte. Das ist aber gar nicht denkbar und vorstellbar, ohne daß Gott als der seiner selbst mächtige und seiner selbst be-

wußte, d. h. selbstherrliche Geist auch sich selbst zu beschränken, d. h. in die zeiträumliche Sphäre sich zu begeben, eine Welt der Natur- und Geschichtsentwickelung herzustellen im Stande ist. Nur so kann auch der creatürlichen Freiheit oder geistigen Selbstbewegung Raum gegeben sein. Nur so wird auch eine geistig-sociale Entwickelung ermöglicht, die mit vergeistigter Natur, d. h. in einem Reich geistleiblicher Verklärung zielsetzlich zu endigen vermag (s. Abschn. III u. VI). Ja, dadurch bekundet Gott erst die geistig-freie und in Folge dessen befreiende Selbstmacht und Wahrheit seines Wesens. Daß aber der seinem Wesen nach geistige Gott sich auch leiblich zu offenbaren vermag, ja daß „Leiblichkeit das Ende seiner Wege ist", setzt nicht voraus, daß ihm in seinem (ontologischen) Wesensbestande Leiblichkeit (wenn auch in höherem Sinne eines „immateriellen" Licht-Leibes) eignet. Das bezieht sich vielmehr auf die Sphäre der Manifestation. Kraft seines selbstherrlichen Willens kann er schaffen, was er will, wenn uns auch das Wie geheimnißvoll bleibt, gleich allem Entstehen und Werden. Die Manifestationsmöglichkeit in einer schön und reich gegliederten Natur- und Geschichtswelt, wie sie durch sein allmächtiges „Es werde Licht" zur Wirklichkeit wird, ergiebt sich uns gerade aus der selbstgenugsamenen und selbstherrlichen Geistigkeit seines Wesens. Nur wenn wir ihn nicht als Weltseele oder Naturgrund allmählich zu persönlichem Geiste werden lassen, sondern ihn als intensiv vollendetes Geistwesen (als Wille und Vernunft) denken, bewahren wir uns die Möglichkeit einer freien Selbstbeschränkung Gottes, wie sie uns bei der Weltschöpfung, Weltleitung (§ 12 ff.) und insonderheit bei der Menschwerdung Gottes entgegentreten wird (Abschn. IV). In der Wirklichkeit der Selbstverkörperung, wie in der Thatsächlichkeit göttlichen Leidens und Mitleidens erweist sich uns sein Wesen erst als ein ethisch sich selbst bedingendes, d. h. als ein solches, das seinen Willenszweck in geistiger Freiheit und nicht in naturhaft blinder Nothwendigkeit vollzieht (s. § 6).

Auch hier gilt — cum grano salis — das Wort: „in der Beschränkung

zeigt sich erst der Meister". Nur der selbstherrliche und eben deshalb sich selbst beherrschende, der Selbstbeschränkung fähige Weltmonarch ist und bleibt „Meister der Geister". Jedenfalls kann er nur unter dieser Bedingung als solcher erkannt und freudig erfaßt werden, weil ohne diese Voraussetzung alle creatürliche Freiheit zum Schein würde, ja schließlich (bei streng deterministischer Weltansicht) die Sünde auf Gott zurückgeführt und der Geschichtsproceß in einen Naturproceß verwandelt werden müßte. Es ist durchaus charakteristisch für den mystisch gefärbten Naturpantheismus Schleiermachers, wenn er sagt: „Ein leidendes Sein Gottes" könne es nicht geben. Wir werden später sehen, wie erst der leidensfähige, ja ins Leiden hinabtauchende Gott uns zum Gott des Heils wird. (S. Abschn. IV, Cap. 2.) Auch der natürliche Mensch ahnt etwas von dem „Heiligthum des Schmerzes" und von der „göttlichen Tiefe des Leidens" (Goethe), wie es in Christo und am Kreuz offenbar wird. Diese „Passion" Gottes ist der Erweis nicht einer eigentlichen „Passivität" (wie M. Kähler, J. Th. Beck u. A. es mißverständlich bezeichnen), sondern der hingebenden Energie seiner tiefsten, theilnehmenden Willensmacht (Thomasius), also ein Thaterweis seiner geistig-persönlichen Eigenart. Es käme ein „Reich Gottes" im Sinne freier, geistiger Wesen, d. h. erlöster, in ihrem Gott freudig lebender und liebender Gotteskinder nimmermehr zu Stande, ja, wäre gar nicht denkbar, wenn der selbstherrliche Gott wie eine unbedingte Naturmacht (deterministisch) wirkte, wenn sein selbstherrlicher Wille nicht als voluntas ordinata et conditionata gefaßt, eine geschichtliche und heilsgeschichtliche Entwickelung ermöglichte. — Freilich erschiene eine „Selbstbeschränkung" Gottes unmöglich, ja als eine contradictio in adjecto, wenn man darunter eine „Beschränkung Gottes durch creatürliche Causalitäten" (H. Cremer, christl. L. v. d. Eigg. Gottes S. 80. 82) verstünde. Selbst die „Freiheit" der Creatur fordert nur eine geordnete Selbstregelung göttlichen Willens. Das gefährdet weder die göttliche Allmacht, noch die göttliche Allwissenheit, sondern giebt diesen nur die ethische Signatur, wie sie dem Gott der Geschichte und heilsgeschichtlicher Selbstoffenbarung eignet. — Etwas einseitig und übertrieben wird jener Grundgedanke von Pastor Bresinsky (Die Selbstbeschränkung Gottes im Hinblick auf die Darstellung seines Reiches, Mitth. u. Nachr. 1896 S. 385 ff.) durchgeführt, indem er auch die Allwissenheit durch die „freien Handlungen" (insonderheit das Gebetsleben) der Menschen bedingt und beschränkt sein läßt. Hier liegt offenbar eine Vermischung von Präscienz und Prädestination vor, sowie die Gefahr auf socinianische Wege zu gerathen. Dagegen hat nicht ohne ein gewisses Recht A. H. Haller, (Zur Frage v. der Allmacht u. Allwissenheit Gottes, Mitth. u. Nachr. 1897, S. 513 ff.) Einsprache erhoben; er schießt aber über das Ziel hinaus, wenn er überhaupt die Idee der „Selbstbeschränkung Gottes" nur als „eine

Art menschlich-rhetorischer Formel" passiren lassen will (S. 516). S. w. u. § 8.

3. Aus dem Gesagten ergiebt sich nun mit schlagender Evidenz, daß in dem schlechthin geistigen Wesen Gottes sich „Persönlichkeit" (sub 1) und „Selbstherrlichkeit" (sub 2) nicht nur nicht ausschließen, sondern geradezu gegenseitig bedingen und fordern. Wir sahen schon (S. 101 f.): unser menschliches Personleben ist eben deshalb ein unvollkommenes, weil es durch die Dumpfheit des Naturlebens bedingt und beschränkt ist und in Folge dessen sich nur allmählich und zwar im Gegensatz zu Anderem — dem Nicht-Ich, wie Fichte sagte — zu vollem Selbstbewußtsein entwickeln kann. Wenn man das auf Gott anwenden und von diesem Gesichtspunkte aus das „Personsein des Absoluten" leugnen oder bestreiten wollte, weil kein „Anderes", kein „Nicht-Ich" da sei, an dem sich sein Ichbewußtsein „entwickeln" könne, so vergißt man zweierlei: erstens daß die vollkommene Persönlichkeit, der ewige Geist als solcher nicht der „Entwickelung" unterstellt werden darf; und dann: daß der selbstherrliche Geist durch innere Selbstunterscheidung und Selbstbeziehung auch die Wahrheit und Lebendigkeit seines ewigen Selbstbewußtseins uns ahnen läßt (s. § 7 die Darlegung der trinitarischen Idee). Jedenfalls ist und bleibt — wie wir schon oben sahen — das menschliche Geist- oder Personsein nur ein bedingtes und relatives, weil vielfach unterbrochenes, unstetiges, von der Last des materiellen Daseins gedrücktes und unter dieser Last oft angstvoll seufzendes. Daher der nicht ganz unberechtigte Zweifel, ob wir in der That „selbständige" geistige Wesen sind mit einem Ewigkeitshintergrunde oder Ewigkeitsziele; oder ob wir nicht, wie aus dem „Unbewußten" emporddämmernd, so mit dem Sonnenuntergange des Selbstbewußtseins wiederum in die Nacht der stofflich bedingten Atombewegung versinken! Ja, die einzige Gewähr für dauernde Eigenart unseres unsterblichen Personwesens liegt in dem Gotte, der als der selbstherrliche Geist, sich selbst wollend und erkennend, in seiner alle Natur überragenden d. h. metaphysischen Einzigartigkeit die

Fülle der geistigen Lebensmacht und des geistigen Lebenslichtes in sich schließt.

Wenn A. Rothe in seiner feinsinnigen Weise die Ansicht ausspricht (Th. Ethik I² S. 127 f.), daß die lebendige Frömmigkeit, die einfältigste wie die sublimste, es (gleich der Schrift) nicht anders wisse, als daß der lebendige Gott ein Herz hat, resp. Augen und Ohren, Hände und Füße und einen ausgereckten Arm ꝛc., d. h. daß er einen Naturorganismus als „Werkzeug" seiner lichtvollen Lebensmacht besitzen müsse, ähnlich dem „beseelten Leib" des Menschen, so verkennt er dabei, daß dieser „naturpersönliche Geist" auch als eine werdende, der Entwickelung (wie bei uns) unterworfene individuelle „Person" gedacht werden müßte. Dadurch aber würde er in die Weltsphäre, ja in die Creatürlichkeit herabgezogen. Wie wir uns aber den „beseelten Leib Gottes" rein „immateriell" denken sollen (was Rothe fordert), erscheint schlechterdings unfaßlich; es wäre eine contradictio in adjecto. Die Leiblichkeit ist ohne den Begriff der Raum- und Zeitschranke nicht vorstellbar. Ueber die biblischen Anthropomorphismen s. w. u. sub a.

In dem schlechthin persönlichen, selbstherrlichen Geist ist nicht werdendes oder wieder schwindendes, individuell beschränktes oder zeitweilig unbewußtes Leben, sondern stetiges, wahres und waches Selbstbewußtsein und freieste, machtvolle Selbstbestimmung. Ihm also kommt im letzten Grunde allein Unsterblichkeit, weil wesenhafte Selbstheit (Egoität) zu (1 Tim. 6, 16). Mit Ausschluß aller Selbstsucht (Egoismus) ist und bleibt er das einzige geistzeugende und personbildende Lebensprincip, das allein „Lebwesentliche" (Krause, J. T. Beck). Wenn wir unter „Leben" nicht ein bloßes Sein oder Dasein verstehen, auch nicht eine bloße, sei es bewegende, sei es bewegte Naturkraft, sondern eine derartige innere Selbstbewegung, die sich stets durch die Wechselbeziehung von Spontaneität und Receptivität, von Geben und Nehmen kennzeichnet, so werden wir auch in Gott, dem schlechthin geistigen Lebensquell, diese beiden Momente: sozusagen Theilgabe und Theilnahme voraussetzen müssen, soll er anders nicht als todter Gott (Götze, Idol) in starrer Sichselbstgleichheit und Gleichgültigkeit (Indifferenz) verharren. Wie könnten wir zu einem Gott beten, der nicht (im geistigen Sinne) hören und erhören kann? Wie sollten wir persönliche Lebensgemeinschaft haben können mit

einem theilnahmlosen Gott? Theilnahme setzt aber stets eine Art Receptivität voraus. Daß diese ethische Seite des selbstherrlichen Lebens in Gott nur dann tief erfaßt und unabhängig vom Welt- und Menschendasein vorgestellt werden kann, wenn wir Gott als die ewige Liebe (namentlich auch in seiner trinitarischen Selbstherrlichkeit) erfassen, werden wir später sehen (§ 6 f.). Hier handelt es sich zunächst nur darum, daß in ihm die Möglichkeit (die Urpotenz) aller natürlichen Lebensbewegung und Entwickelung, leiblich wie geistig, beruht. Ja, die dauernde Gewähr creatürlichen Lebensbestandes (der Realität unseres Lebendigseins) bietet nur die glaubensfreudige und tief erfurchtsvolle Hingabe an den einzigen geistigen Lebensquell, an den persönlichen *Heilsgott*, der in seiner *lebensvollen* Selbstherrlichkeit sich nicht blos selbst bestimmt und selbst durchschaut, sondern kraft *liebevoller* Herablassung und Selbstbeschränkung der real-ideale Hintergrund für alles Lebendige bleibt. *Macht* und *Licht*, volle Freiheit des Willens, volle Wahrheit der Erkenntniß ruht und beruht wesentlich in ihm und auf ihm. Daß wir in ihm, der „Allen Leben und Odem giebt", auch in der That „*leben, weben und sind*" (Apostg. 17, 25 ff.), daß unser Herz und unser Leib dem lebendigen Gotte „*zujubeln*" dürfen (Ps. 84, 3) — das wird uns freilich nur dann zu innerlicher, erfahrungsreicher Gewißheit, wenn der übergeschichtlich verborgene Gott, der selbstherrliche Geist, das seiner selbst schlechthin mächtige Ichwesen als *Gott der Geschichte*, näher als der erlösende Gott der Heilsgeschichte in Wort und That theilnehmend und mittheilend sich uns selbst bezeugt. Nur so vermag er der geschichtsfähigen, nach ihm sich sehnenden Menschheit lebensvoll, d. h. fried- und trostbringend, kraftzeugend und begeisternd zu nahen. Die sehnsuchtsvolle Heilsbedürftigkeit und die eigenartige *Heilsfähigkeit* des Menschen (§ 1, 3) bliebe ein ungelöstes Problem, ja würde ein aufreibender Widerspruch, eine schreiende Dissonanz, wenn Gott, der selbstherrliche Geist, uns nicht als *die heilige Liebe* (§ 6) in persönlicher Selbstentäußerung lebensvoll offenbar und im geistgewirkten Glauben persönlich erlebbar würde.

§ 5. Zusammenfassung.

1. Der lebendige Gott des Heils, wie er uns in väterlicher Herablassung durch Christum nahe tritt, kann nur als sich **selbst bestimmender und selbstbewußter Geist**, d. h. als Ichwesen persönlicher Art in der That und Wahrheit sich der heilsfähigen Menschheit zur Gemeinschaft hingeben und Gegenstand kindlich vertrauender Anbetung werden.

2. In seiner geistigen Einzigartigkeit ist er zugleich der **Herr** schlechthin, dessen **Selbstherrlichkeit** (Absolutheit) alle leibliche Naturschranke und alle zeiträumliche Bedingtheit ausschließt, aber in der Fähigkeit der **freien Selbstbedingung und Selbstbeschränkung die geistige Macht und Wahrheit** seines Wesens bekundet.

3. Jenes persönliche und dieses selbstherrliche Moment schließen sich nicht nur nicht aus, sondern **fordern sich gegenseitig**; denn nur der sich selbst wollende und erkennende Geist umschließt in seiner alle Natur überragenden (meta-physischen) Einzigartigkeit die Fülle der **Lebensmacht** und des **Lebenslichtes** für alle Creatur. Und nur als **Gott der Geschichte** vermag er der nach ihm sich sehnenden heilsfähigen Menschheit (§ 1, 2) als die heilige Liebe (§ 6) offenbar zu werden.

a) Suchen wir für unsern Lehrsatz nach den entscheidenden **biblischen** Gesichtspunkten, so erscheint es naheliegend, den Ausspruch Jesu *πνεῦμα ὁ θεός* (Joh. 4, 24) in den Vordergrund zu stellen. Mag immerhin der „allgemeine Begriff von Gott in der h. Schrift das **Leben** sein“ wie Luthardt S. 94 mit Berufung auf den Brunnen des „Lebendigen“ 1 Mos. 16, 14; 24, 62; 25, 11 behauptet: das Leben ist, wirkt und hat Gott in ihm selbst (Joh. 5, 26 f. w. u.), weil und sofern er **Geist** ist. Denn der Geist ist das Lebendigmachende (Joh. 6, 63 *τὸ ζωοποιοῦν*, vgl. 2 Kor. 3, 6). Freilich will Jesus mit jenem tief greifenden, aber doch nur gelegentlich ausgesprochenen Wort: **Geist ist Gott** — weder eine Wesensbestimmung (Definition) des Gottes geben, den er kurz vorher als „**den Vater**“ bezeichnet hat (Joh. 4, 21); noch auch Gott dadurch direct als ein **persönliches** Wesen kennzeichnen. Denn *πνεῦμα* steht hier artikellos. Christus will nur, als Begründung dafür, daß die Gottesanbetung „im Geist und in der Wahrheit“ nicht an einen bestimmten Ort (Jerusalem oder Garizim) gebunden sein

könne, Gottes rein geistige, d. h. unsichtbare und überräumliche Eigenart hervorheben. Dieser Gedanke ruht aber auf alttestamentlichem Grunde. Das hebr. Wort רוּחַ, sowie das neutest. πνεῦμα (auch in den LXX stets für רוּחַ gebraucht) bezeichnet in erster Linie nicht die „Persönlichkeit", sondern den belebenden Odem (1 Mos. 2, 7). Ja, es wird öfters damit der Windhauch bezeichnet (so Ez. 37, 5 ff.; vgl. mit Ps. 104, 4, wo die LXX πνοή, ἄνεμος brauchen; s. a. Joh. 3, 8; Ebr. 1, 7; 2 Thess. 2, 8). Mitunter wird es auch synonym mit Seele (נֶפֶשׁ, נִשְׁמַת־חַיִּים, ψυχή) gefaßt und als „Geist alles Fleisches" nicht blos im Menschen, sondern auch in den Thieren (als seelische Lebensmacht) vorausgesetzt (1 Mos. 7, 15; 4 Mos. 16, 22; Hiob 12, 10; 27, 3; 32, 8; 34, 15; Pred. 3, 19 f.; Jes. 42, 5; Ps. 104, 29 ff.; vgl. mit Ps. 31, 6; Luk. 23, 46). Speciell von Gott ausgesagt, erscheint der Geist als das schöpferische Lebensprincip. So schon in der Genesis der „über den Wassern brütende Geist" (vgl. 1 Mos. 1, 2 mit Ps. 33, 6). Dann — näher an das Persönliche herantretend — der zeugende und überzeugende Gottesgeist im Gegensatz zu der ins Fleisch (בָּשָׂר) versunkenen Menschheit (1 Mos. 6, 3; vgl. mit 5 Mos. 5, 23: was ist alles Fleisch, daß es hören möge die Stimme des Gottes des Lebens). So wird Gott — in durchaus persönlicher Weise — als der „Herr aller Geister" (4 Mos. 16, 22; 27, 16) bezeichnet. Und wo er, der „Herr" (Jahwe) von einem Menschen weicht, da entzieht er ihm seinen Geist (רוּחַ יְהוָה, wie bei Saul 1 Sam. 16, 14) und übergiebt ihn dem „bösen Geist" (רוּחַ רָעָה). David aber durfte sterbend bekennen (2 Sam. 23, 2): „Der Geist Jahwe's redete mit mir und sein Wort ist auf meiner Zunge." — Hier tritt uns die tief greifende biblische Bedeutung des Wortes als unmittelbarer charakteristischer Ausdruck des selbstbewußten Geistes entgegen. So alttestamentlich דְּבָר mit Art. 5 Mos. 30, 14; 32, 47; Ps. 147, 19; gewöhnlich ohne Art. דְּבַר יי, λόγος τοῦ κυρίου wie bei den Propheten (z. B. Jes. 2, 1; Mich. 1, 1 ꝛc.); neutestamentlich: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, zunächst als Wort der Heilsverkündigung, resp. alles das umfassend, „was Gott den Menschen zu sagen hat und sagen läßt" (Cremer, Wörterb. 8. A. S. 598 ff.; vgl. z. B. Luk. 8, 11: ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ; 1 Petr. 1, 23 ff.); sodann im specifischen Sinne und in personaler Concentration als das fleischgewordene Wort Joh. 1, 1—14; 1 Joh. 1, 1 (ὁ λόγος τῆς ζωῆς); Off. 19, 13 (und sein Name heißt ὁ λόγος τοῦ θεοῦ). Das stimmt mit dem Selbstzeugniß Jesu (Joh. 17, 14): ich gab ihnen dein Wort (vgl. Ebr. 1, 1; Apostg. 10, 36; 13, 48 f.; 15, 35 f.). Christus aber wird „das Wort" genannt, weil er in seiner Person das repräsentirt, was Gott oder sein Geist den Gemeinden, oder der Welt zu ihrem Heil zu sagen hat (vgl. Off. 2, 8. 11. 17. 29 ꝛc.). — Daß also im biblischen Zusammenhange weder דְּבָר noch ὁ λόγος etwas zu thun hat mit jener speculativ-mystischen Welterklärung, wie sie der philonischen Logosidee (= weltschöpferische Vernunft) oder der mit

ihr verwandten jüdiſchen מֵימְרָא (reſp. הֻכְמָה, שְׁכִינְתָּה vgl. Weber, Altſynagogale Theol. § 38) zu Grunde liegt, ſcheint uns ſelbſtverſtändlich. Ohne uns ſchon hier auf den metaphyſiſchen Logosbegriff (ſ. § 7, 3) einzulaſſen, iſt es für unſere Darlegung des göttlichen Weſens, als des perſönlich-ſelbſtherrlichen Geiſtes, von entſcheidender Bedeutung, daß λόγος auf λέγων, die Wortoffenbarung auf den Offenbarer, d. h. den geiſtig-perſönlichen Gott ſchließen läßt. Stellt ſich doch Gott der Herr ſelbſt mit dem gewaltigen: „Ich bin der Herr dein Gott“ (2 Moſ. 20, 2; 5 Moſ. 32, 39: אֲנִי אֲנִי הוּא ſ. 1 Moſ. 15, 7) an die Spitze der Geſetzesoffenbarung! Wird er doch als ein perſönlich redender und deshalb geiſtiger Gott all den ſtummen und lebloſen Götzen gegenübergeſtellt (1 Kor. 12, 2). Und iſt es doch der Geiſt, der — ſelbſtbewußt — die „Tiefen der Gottheit“ allein zu „erforſchen“ vermag (1 Kor. 2, 10 ff. τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾶ). — In Gott, wie in Chriſto (2 Kor. 3, 17 der Herr iſt der Geiſt) iſt er ſelbſtherrlich und urbildlich, in den Menſchen nur creatürlich und abbildlich (1 Kor. 2, 12 f.; 15, 45 ff.; Röm. 15, 19; 1 Joh. 4, 1: Prüfet die Geiſter, ob ſie aus Gott ſind). — Aus dem Bisherigen (ſpeciell über den heiligen Geiſt ſ. § 7, a) ergiebt ſich, als über allen Zweifel erhaben, daß — wie Lücke ſich ausdrückte (Joh. Schriften I, 370) — „der reine Spiegel des neuteſtamentlichen Geiſtes erblinden müßte durch jeden Hauch der Anſicht, wonach Gott nicht als ſchlechthin perſönlich gedacht würde.“ Selbſt Strauß (a. a. O. I, 502) geſteht zu, daß die „Perſönlichkeit“ Gottes durchgehende bibliſche Anſchauung ſei, nur meint er: das ſei eben die menſchlich-kindliche „Vorſtellungsform“, über die wir hinaus müßten! Allein die ſogen. bibliſchen Anthropopathismen, die wir als ſolche ohne weiteres zugeſtehen und geiſtig zu deuten ſuchen müſſen, — namentlich wenn von Ohr und Auge, Mund und Naſe, Hand und Fuß Gottes die Rede iſt, ja wenn ihm wiederholt „Reue“ (1 Moſ. 6, 6 f.; 1 Sam. 15, 11; Pſ. 106, 45) und Veränderung ſeines Willens zugeſchrieben wird (z. B. Jeſ. 38, 5 auf das Gebet Hiskia's hin; Jer. 18, 8. 10; 26, 3. 19), erklären ſich aus der Unzulänglichkeit menſchlicher und volksthümlicher Redeweiſe. Den Schlüſſel dafür bietet jenes Pſalmwort (Pſ. 94, 9): der das Ohr gepflanzet hat, ſollte der nicht hören? der das Auge gebildet, ſollte der nicht ſehen? (vgl. ähnliche Aeußerungen Pſ. 4, 4; 5, 2 ff.; Jeſ. 59, 1: ſein Ohr iſt nicht zu ſtumpf um zu hören). Der Gott, der Gebet erhört, der Gott, der alles durchſchaut, kann ja nur unter ſolchen Bildern anſchaulich gemacht werden (ſ. z. B. Pſ. 10, 17: Das Verlangen der Elenden hörſt du, Jahwe; du ſtärkſt ihren Muth und neigſt dein Ohr). Nie aber wird in lehrhafter Weiſe Gott wirklich der Veränderlichkeit unterſtellt. Im Gegentheil: „Gott iſt nicht ein Menſch, daß er ſein Wort bräche, noch ein Menſchenkind, daß ihn etwas reuete“ (4 Moſ. 23, 19 f.; 1 Sam. 15, 29). Er überragt alle Zeiten (Pſ. 90, 2 ff.). Er iſt der ſchlechthin vollkommene (Matth. 5, 48 τέλειος); der Gott, bei wel-

chem keine Veränderung oder eines Wechsels Schatten ist (*παραλλαγὴ* oder *τροπῆς ἀποσκίασμα* Jak. 1, 17), der allein Gewaltige und Herr aller Herren (1 Tim. 6, 15). Und wo ihm eine Art sinnlich wahrnehmbar oder wechselnder Erscheinungsform (Wolken- und Feuersäule, der brennende Busch ꝛc.) zugeschrieben wird oder wo von einer „Gestalt Gottes" (*μορφή, εἶδος* Phil. 2, 6; Joh. 5, 37) die Rede ist (s. o. S. 91 ff.), da bezieht es sich immer auf die Offenbarungsweise, durch welche er Menschen menschlich nahen will (vgl. 2 Mos. 19, 9; 5 Mos. 5, 21; 2 Sam. 7, 19). So namentlich dem alttestamentlichen Bundesmittler Moses gegenüber, von dem es heißt, daß Gott mit ihm persönlich oder genauer mündlich (פֶּה אֶל־פֶּה 4 Mos. 12, 8; 2 Mos. 24, 17) geredet habe, daß er die „Gestalt" des Herrn (תְּמוּנַת יהוה) gesehen habe (vgl. 2 Mos. 3, 14 f.; 33, 11; 5 Mos. 4, 37; 34, 10 mit 1 Mos. 32, 30). Darin, wie in all seinen erzieherischen Offenbarungswegen, liegt ja der biblische Erweis seiner Herablassung und Selbstbeschränkung als Gott des Heils, indem er seine „Stimme" (קוֹל אֱלֹהִים 5 Mos. 4, 33 ff.) hören läßt und sein „Antlitz" (פָּנִים) seinem Volke zukehrt (Ps. 4, 7; 17, 15; 31, 17; 42, 6), um dadurch zu segnen (4 Mos. 6, 25 ff.); oder aber es um der Sünde willen verbirgt und richterlich abwendet (5 Mos. 7, 10; Jes. 59, 2; 64, 7; Ps. 51, 13; 69, 18; Jer. 21, 10; 44, 11; 1 Petr. 3, 12; Off. 6, 16). Auch seine zuwartende „Geduld" und „Langmuth" (s. w. u. § 9) weisen darauf hin, daß der barmherzige Gott die einmal gedrohten Gerichte verzögert oder ganz aufhebt (1 Mos. 6, 3; 2 Mos. 34, 6; 4 Mos. 19, 18; Ps. 86, 15; 103, 8; 145, 8; Hos. 11, 8: Mein Sinn in mir verwandelt sich, all mein Mitleid ist entbrannt, daß mein heißer Zorn nicht zur That werden soll .. denn ich bin Gott und nicht ein Mensch ꝛc.; vgl. a. Jon. 4, 2 mit Röm. 2, 4). Besonders bedeutsam erscheint uns in dieser Hinsicht die Stelle Jes. 48, 9 ff.: um meines Namens willen halte ich meinen Zorn hin (אַאֲרִיךְ) und bezähme (אֶחֱטָם) ihn dir zu lieb (das Verbum חָטַם heißt „an sich halten", in Schranken halten). So erscheint auch jene „Veränderlichkeit" bedingt durch das Verhalten der Menschen, so daß „Segen oder „Fluch" (5 Mos. 11, 26 ff.; 30, 1 ff.) die Folge ist (s. w. u. § 6, a). — Obwohl Gott seinem geistigen Wesen nach der Unsichtbare ist (1 Tim. 6, 16; Joh. 1, 18) und über alles Irdische und leiblich Naturhafte erhaben — denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein (Luk. 24, 39) —, so kann seine reingeistige Gottheit sich doch in der von ihm erschaffenen Natursphäre sichtbarlich kund thun, um schließlich in Christo sich leibhaftig (*σωματικῶς* Kol. 2, 9; *ἐν σαρκί* 1 Tim. 3, 16) zu offenbaren. Dieser Höhepunkt seiner Selbstbeschränkung (Selbstconcentration) wird so zum Offenbarungsmedium seiner Selbstherrlichkeit (*δόξα* Joh. 1, 14; 2, 11). Ja, erst dadurch erweist sich der biblische Gott als der lebendige und lebenschaffende Geist, als der im wahren Sinne persönliche. Freilich wird — wie oben schon gesagt (S. 101) — der Ausdruck „Person" oder „Persönlichkeit" im biblischen

Sprachgebrauch nicht direct von Gott gebraucht. Aber in dem Begriff des πρόσωπον (= dem alttestamentlichen פָּנִים) liegt doch das ausgeprägt Geistige, wie es sich im Reden und Thun, in Macht und Weisheit kundgiebt (vgl. Cremer, Wörterb. S. 715 f.). Das „Angesicht" ist also die persönliche Erscheinungsform, der „Geist" das tiefste Innere des „persönlichen", weil selbstbewußten und sich selbst bestimmenden Gottes (vgl. Cremer über πνεῦμα a. a. O. S. 829 ff.). An sich bezeichnet der biblische Ausdruck πρόσωπον nicht das Wesen der Persönlichkeit, sondern die jeweilige Art ihres Auftretens (daher auch „Maske, Rolle" in der Profan-Gräcität). So wird das Wort πρόσωπον von Menschen, als individuellen Einzelpersonen gebraucht (z. B. vor ihm ist kein Ansehen der „Person" 5 Mos. 10, 17; Ps. 82, 2; Luk. 19, 2; Apostg. 6, 15; 20, 25; 2 Kor. 1, 11, wo der Plural πολλὰ πρόσωπα bedeutsam ist; vgl. Jak. 2, 9); öfters aber auch von Gott (2 Mos. 33, 14 ff.; 1 Sam 13, 12; 17, 11; 5 Mos. 1, 17; 10, 17; Spr. 6, 35). Im N. T. erscheint das πρόσωπον τοῦ θεοῦ als Offenbarung oder Erscheinung der Selbstherrlichkeit Gottes, wie in der Stiftshütte vorbildlich (Ebr. 9, 24), so in der Person Christi thatsächlich und persönlich sich kundgebend (vgl. Matth. 18, 10 den Ausdruck τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου mit 2 Kor. 4, 6, wo von dem φωτισμὸς τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ die Rede ist. S. a. 1 Petr. 3, 12; Off. 20, 11; 22, 2).

Daß aber das Geistig-Persönliche in Gott mit der schlechthin einzigartigen Selbstherrlichkeit nach biblischer Anschauung zusammenstimmt, ja nothwendig zusammengehört, ergiebt sich uns daraus, daß er als der schlechthin Einzige der Gott alles Lebens ist, in welchen alle Macht- und Lichtfülle ruht. Er ist allein der wahre Gott (ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός Joh. 17, 3), außer welchem kein Gott ist (5 Mos. 6, 4; vgl. mit Jes. 41, 4 ff.; 44, 6; 48, 12; Jer. 8, 19); er ist der allein mächtige (μόνος δυνάστης). der allein Unsterblichkeit hat als „Herr aller Herren" (1 Tim. 6, 15 f.); der einzige Gott (εἷς ὁ θεός Matth. 19, 17; Röm. 3, 30). Er ist daher der schlechthin Selbstgenugsame (οὐ προσδεόμενός τινος Apostg. 17, 25; Ps. 50, 8 ff.). Er wirkt alle Dinge nach dem Rath seines Willens (Eph. 1, 11 κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ; Ps. 73, 9: Er kann schaffen, was er will; so er spricht, so geschiehts; vgl. Ps. 115, 3; 135, 6; Jes. 40, 26 ff.). In ihm ruht die Möglichkeit (Potenz) aller Dinge (vgl. Matth. 19, 26: παρὰ θεῷ πάντα δυνατά). Er ist es allein, der Allen „Leben und Odem" giebt (Apostg. 17, 25), so daß wir in ihm „leben, weben und sind" (Apostg 17, 28). Mit seinen Gedanken (Jes. 55, 7 ff.) überragt er Alles (vgl. Jer. 29, 17: Ich weiß, was ich für Gedanken habe; Ps. 92, 6: deine Gedanken sind so sehr tief; Ps. 139, 17). Daher ist er das Licht (אוֹר, φῶς) der Menschen. Die Schrift braucht dies Wort auch vom physischen Licht, so z. B. wenn es in Ps. 104, 2 heißt: Gott hülle sich in Licht, wie in einen Mantel (vgl. die Wolken- und Feuer

säule). Aber nie wird Gott selbst etwa ein Lichtleib zugeschrieben, sondern er hüllt sich zu Offenbarungszwecken in diese Erscheinungsform. An und für sich, als das geistige Licht ist er die einige, lebendige Erkenntniß- und Wahrheitsquelle (Jer. 10, 6 ff. אֱלֹהִים אֱמֶת הוּא vgl. mit Jer. 2, 13; 17, 13) und ebendeshalb auch Freiheitsquelle (Joh. 8, 31 ff.; vgl. mit Röm. 8, 23; 2 Kor. 3, 17: wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit). Nur in seinem Licht sehen wir das Licht (Ps. 27, 1; 36, 10, vgl. mit Jes. 9, 2) und in seiner Nähe ist selbst „die Finsterniß wie das Licht" (Ps. 139, 12; Mich. 7, 8; Dan. 2, 22). Der Ausspruch des Apostels: ὁ θεὸς φῶς ἐστιν (1 Joh. 1, 5) stimmt genau zusammen mit dem Wort Jesu: πνεῦμα ὁ θεός (Joh. 4, 24 f.). Dadurch wird es uns erst verständlich, in welchem Sinne Christus τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν genannt wird und sich selbst so nennen durfte (Joh. 8, 12; 12, 46). Denn in ihm und nur durch ihn offenbart sich der Vater und erleuchtet „jeden Menschen", der sich ihm hingiebt (Joh. 1, 9; vgl. mit Matth. 5, 14; 11, 27; Kol. 1, 12; Eph. 5, 8). Mit dem „Licht" aber hängt — wie auf dem Natur-, so auf dem Geistesgebiet — das „Leben" zusammen (Ps. 36, 10; Joh. 1, 4; 1 Joh. 1, 2 u. 5). Denn das πνεῦμα ζωοποιοῦν ist eben das πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ (Joh. 6, 63; vgl. mit Off. 11, 11; Röm. 8 10 ff.; 2 Kor. 3, 6. Vgl. E. v. Schrenck: „Die johanneische Anschauung vom Leben mit Berücksichtigung ihrer Vorgeschichte untersucht, 1898, wo mir nur S. 11 ff. auf alttestamentlichem, S. 99 ff. auf neutestamentlich-johanneischem Gebiet der Zusammenhang zwischen „Geist" und „Leben" nicht ausreichend betont und durchgeführt zu sein scheint). Der „lebendige Gott" aber (אֵל חַי 4 Mos. 14, 21; 5 Mos. 32, 40; Jos. 3, 10; Hos. 2, 1; Jer. 10, 10) ist auch allein die Quelle alles Lebens (Ps. 36, 10; Jer. 2, 13; 17, 17), nach ihm dürstet unsere Seele (Ps. 42, 3 f.; 84, 3). Er ist der θεὸς ζῶν (Matth. 16, 16; 28, 67; vgl. mit Röm. 9, 26; 2 Kor. 3, 3: πνεῦμα θεοῦ ζῶντος). Er ist das wahrhaftige Leben (ἡ ὄντως ζωή 1 Tim. 6, 19; 2 Tim. 1, 10); denn er hat „das Leben in ihm selber" (Joh. 5, 26 ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ), wie er auch dem Sohne gegeben hat „Leben zu haben in ihm selber". Daher gilt von dem Sohne wie von ihm selbst das Wort, daß er sei „der wahrhaftige Gott und das ewige Leben" (1 Joh. 5, 20; Joh. 10, 10; 14, 6). Als Leben gebend und Leben schaffend wird er uns nur in Christo gewiß und durch seine, alles wahre Leben und alle Seligkeit schaffende Liebe zum wirklichen geistigen Eigenthum (Joh. 1, 11 ff.; 3, 16; 17, 2; 1 Joh. 4, 7 ff.; vgl. mit Röm. 5, 5: die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den heiligen Geist ꝛc.). — So führt uns diese abschließende biblische Beleuchtung der Gottesidee in den Anfang (S. 116) wieder zurück. Geist und Leben erscheinen im Lichte der Schrift als Correlatbegriffe. Und weil, ja nur sofern Gott der selbstherrliche, Leben mittheilende persönliche Geist ist, wird er auch als die heilige und heiligende Liebe (§ 6) erfaßt werden können.

b) Es ist tief bedeutsam und charakteristisch, daß die kirchliche Lehrüberlieferung bei der Ausprägung der christlichen Gottesidee zum bekenntnißmäßigen Dogma, stets vom christocentrischen, dann näher vom trinitarischen Gedanken ausgegangen ist (Apostolicum, Nicänum, Athanasianum). Es ist der lebendige Gott des Heils, der als „Vater" in Christo, dem Gottes- und Menschensohne offenbar geworden, im heil. Geiste angebetet werden soll. Dabei tritt, wie wir sehen werden (§ 7, b), der Begriff des einheitlichen Wesens (οὐσία) und der drei Personen (Hypostasen, so genannt erst nach Athanasius) allmählich mehr und mehr in den Vordergrund. Der Ausdruck πρόσωπον wurde, weil durch Sabellius verdächtig geworden, zunächst gemieden. In der lateinischen Kirche, wo das sogen. Athanasianum (5. Jahrh.) zur Herrschaft gelangte, werden die Ausdrücke substantia (für das einige Wesen Gottes) und persona (für die drei Hypostasen) gangbar, was gerade nicht zur Klärung des dogmatisch-christlichen Gottesbegriffs im ethisch-religiösen Sinne beitrug. Denn der Begriff substantia, auch essentia oder οὐσία von Gott gebraucht, wurde nicht ohne philosophisch-hellenische (bald platonisch-stoische, bald aristotelische) Einflüsse ausgebildet und verwerthet, anfangsweise im Anschluß an Athanasius bei den drei Kappadociern, dann sich zuspitzend (mystisch) bei Pseudo-Dionysius Areop. und (aristotelisch) bei Joh. Damascenus; im Abendlande bes. durch Augustin (stoisch-platonischer Substanzbegriff) und, an ihn sich anschließend, besonders durch Thomas Aquin (mehr aristotelischer Essenz-Begriff auf Gott als absolute causa sui und actus purus angewendet, während Duns Scotus [s. w. u.] mehr den Begriff des persönlichen Willens bis zur Willkür-Idee in Gottes Wesen hervorhob). Dabei ist es bedeutsam, daß der Begriff der Persönlichkeit und Geistigkeit Gottes (im Sinne des intelligere und velle) in der dogmatischen Lehrformulirung theils zurücktritt, theils nur im Zusammenhang des trinitarischen Mysteriums behandelt wird, d. h. Gott der „Geist" ist der heil. Geist, und persona wird als terminus für die drei unterschiedenen Hypostasen verwerthet (vgl. R. Seeberg, D. G. II, 1898 S. 89 ff.: Die Formel „Person" haftete [bei den Scholastikern] an der Trinität, während das göttliche Wesen als „Substanz" oder essentia bezeichnet wurde). Diese Formulirung, die auch in die Christologie (zwei „Naturen" oder „Substanzen" in Einer Person) Verwirrung zu bringen drohte, ist theilweise auch in die Augsb. Conf. (Art. 1) übergegangen. Die una essentia divina, quae et appellatur et est Deus aeternus, incorporeus (also spiritualis), impartibilis (d. h. untheilbar, nicht impassibilis) immensa potentia, sapientia, bonitate ꝛc. ist zwar als der geistig-persönliche Gott gedacht, aber weder Geistigkeit noch Persönlichkeit werden direct als Kriterien des christlichen Gottesbegriffs lehrhaft entwickelt. Voraussetzung ist es natürlich, daß Gott Geist und Personwesen sei. Aber Melanchthon z. B erläutert den allgemeinen Satz:

Deus est spiritus durch Hinweis auf den heil. Geist, der keine bloße vis agitans sei, sondern als persona divina wirke, d. h. als eine substantia individua (eigenartig?) intelligens et incommunicabilis (vere subsistens). Das Wort persona, welches non significat partem aut qualitatem in alio, sondern das, was „proprie subsistit“ (d. h. nicht als Eigenschaft an einem Andern, sondern eigenartig besteht) wird dann eben im trinitarischen Sinne auf die drei Hypostasen (distinctae personae) bezogen (s. w. u.). Dazu kommt, daß die divina essentia oder substantia als solche öfters mit dem nicht glücklich gewählten Ausdruck „divina natura“ bezeichnet wird (Conc. F. Epit. I, 522; Sol. Decl. p. 685; Art. Smalk. p. 299 f.: In una divina essentia et natura tres distinctae personae sunt unus Deus). Neben der Möglichkeit der Mißdeutung oder des Mißbrauchs dieser Formel (s. o. S. 100), ist das Wort „Natur“, von Gottes Wesen und Eigenart gebraucht (trotz 2. Petr. 1, 4), immerhin precär. Die Verf. der Conc.formel fühlten das selbst, wenn sie (a. a. O. 522) sagten: est diligenter observanda varia significatio vocabuli naturae. Der Ausdruck bezeichne entweder die Gesammtheit der proprietates essentiales, oder aber das eigenartige Verhalten (conditio). So soll bei der Lehre von der sündlichen „Natur“ des Menschen dadurch nicht das Wesenhafte (die Substanz), sondern das Zuständliche (resp. defectus et vitium) bezeichnet werden. Auch Luther brauchte gern das Wort „Natur“ von Gottes „Art“; und die Conc. Form. beruft sich (a. a. O. S. 683) auf ihn, indem sie seine Worte anführt: Gott könne seiner Natur nach (in sua natura) weder leiden noch sterben; aber postquam Deus et homo unitus est in una persona (Christus), recte et vere dicitur: Deus passus, Deus mortuus est. Und das sei keine bloße praedicatio verbalis (nudum verbum), sondern volle Realität. Freilich sei in Gott keine transmutatio (Jak. 1, 17) denkbar, d. h. der göttlichen Natur als solcher (quoad essentiam) könne nichts hinzukommen (accedere) oder entzogen werden (decedere). Aber die Selbstbeschränkung, die Herablassung des persönlich-geistigen Gottes in Zeit und Raum, ja sein Leiden und Sterben wird doch im Hinblick auf die Heilsoffenbarung in Christo ebenso entschieden behauptet, als die Erhebung der menschlichen Natur, sofern sie capax divinitatis sei (C. F. p. 685). Mit der Formel: finitum capax infiniti (gegenüber der reformirten Angst vor Creaturvergötterung) müßte konsequentermaßen eng verbunden werden der Satz: infinitum capax finiti. Dieser Gedanke wird aber von den a. DD. (vielleicht aus Furcht vor jener römischen Verkörperung des Deus in pixide!) nicht so klar und entschieden durchgeführt. Das hängt, wie wir schon sahen (§ 4 S. 93 ff.), damit zusammen, daß sie ihren Gottesbegriff immer noch zu abstract fassen und nicht zu vollem Verständniß des lebendigen Gottes der Geschichte hindurchdringen. Bemerkenswerth ist es auch, daß der Begriff des Lebens (vita) mehr oder weniger bei der Darlegung der Gottesidee zurücktritt. Ja,

es droht wie bei den älteren Kirchenvätern, so auch bei den „orthodoxen" Kirchenlehrern das speculative Interesse mitunter das ethisch-religiöse zu beeinträchtigen. Jener Realismus der Tertullian'schen Gottesidee steht ziemlich isolirt da. Indem er von Gott sagte (Adv. Prax. 7): quis negabit, Deum corpus esse, etsi spiritus est meinte er nur die wirkliche Erscheinungsform Gottes (corpus sui generis, figura corporis), sofern das schlechthin Unkörperliche als Nichtseiendes oder Unlebendiges erschien (nihil est incorporale nisi quod non est). Im Großen und Ganzen ist die altpatristische Gottesidee mehr oder weniger speculativ angehaucht. Selbst wo Gott in erster Linie als Wille gefaßt (so bei Junil. Africanus) oder als Intelligenz (Selbstbewußtsein bei Augustin) geistig bestimmt wird, da gilt der Satz: idem est in Deo velle et esse, intelligere et esse. Die Kategorien, wie sie im Orient bei Joh. Dam. (Gott ὁ αὐτοούσιος, αὐτοφυής, ὄντως ὤν) vorwalten, im Occident durch Augustin (Deus ipse = summum esse ist sui origo suaeque causa substantiae) religiös und psychologisch vertieft erscheinen, werden besonders durch Anselm und Thomas Aqu. im Dienste einer auch vernunftmäßig demonstrirbaren Gottesidee verwendet. Während Duns Scotus bekanntlich die göttliche Willensfreiheit (bis zur grundlosen Willkür) betonte (so auch Gabr. Biel), legte Thomas Aqu. allen Nachdruck auf das wesenhafte Sein (Hoc nomen „qui est" proprium Dei nomen est), auf die innere Nothwendigkeit in Gott. — Die Reformatoren (Luther und Melanchthon) wiesen zuerst alles scholastische „Speculiren" über das „innere Wesen Gottes" ab und wollten nur aus seinen „Wohlthaten" (beneficia) auf das Herz, auf die Liebe Gottes in Christo schließen. Aber Luthers eigene Darlegung (de servo arbitrio) über das, was nach Gottes unbedingtem Willen „von Noth" geschehen müsse, (so daß es mit unserem „freien Willen" nichts sei), beruhte doch noch auf einem scholastisch gefärbten, abstracten Gottesbegriff, dem seine sonstige (christocentrische) „Theologie des Kreuzes" durchaus fern stand. Um solche Dissonanz zu lösen oder dem Selbstwiderspruch zu entgehen, erscheint es von besonderer Wichtigkeit, das geistig-persönliche Moment in dem Wesen des sich selbst beschränkenden Gottes stärker und klarer in den Vordergrund zu stellen, als es die a. DD. thun. Zwar kommt das erst neuerdings (durch den Einfluß Schelling'scher und Hegel'scher Speculation) gangbar gewordene Epitheton der „Absolutheit" bei den a. DD. (selbst bei Hollaz) als Bezeichnung göttlichen Wesens, so viel ich weiß, nicht vor. Aber jene substantia, sofern ihr als essentia infinita die aseitas (causa sui) eignet, ist doch wesentlich Eins mit dem sogen. „Absoluten". Und wenn die a. DD. diese essentia als spiritualis (ens spirituale in se et per se subsistens; Baier) charakterisiren, so sollte damit mehr die leibliche Natur von Gott negirt, als das persönlich-freie Willens-Moment resp. die Fähigkeit der Selbstbeschränkung markirt

werden. Dabei wird die subsistentia, d. h. die selbständige Existenz im Sinne der Personalität (persona = suppositum oder ὑπόστασις) unterschieden von der substantia completa, d. h. der essentia im Sinne der immediatio suppositi. Dieses barbarische Wort soll Gottes adessentia ad creaturas substantialis bezeichnen gegenüber der immediatio operativa als der Wirkungssphäre nach außen (vgl. dazu Aug. de trin. VII, 4, 9). — Gott wird ja selbstverständlich von allen Dogmatikern, sofern er ihnen als essentia spiritualis gilt, quae non sustentatur ab alio, die facultas volendi et intelligendi zugeschrieben. Aber diese facultas in Deo nihil aliud est quam Dei essentia (vult enim Deus primo se ipsum Gerh.). Er ist τὸ esse summe actuale (Calov). Daher sei das ipsum esse doch das primum attributum (?) quidditativum Dei! Ja, Calov fügte das verhängnißvolle: omnibus modis indeterminatum hinzu und berief sich dabei auf das Augustinische (De trin. VII, 11): non aliud est in Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. Wir werden später (bei der Eigenschaftslehre § 8 ff.) sehen, was für bedenkliche Folgen diese allzu abstracte Gottesidee für die Beurtheilung des Weltverhältnisses Gottes haben mußte (besonders in Betreff der Allmacht und Allwissenheit). Die Freiheit menschlicher Entwickelung und die innergeschichtliche Selbstbeschränkung des lebendigen Heilsgottes konnten von diesem abstract-theologischen Standpunkt aus nicht zu ihrem vollen Rechte kommen.

c) Als Hauptgegner der von uns entwickelten theistischen Grundanschauung hat sich uns bereits in der Principienlehre der Pantheismus dargestellt (I, S. 171 ff.). Mag er sich Gott empirisch-naturalistisch als die bewegende Kraft im Weltall (Pankosmismus), oder speculativ-idealistisch als absoluten Allgeist in der ewig wechselnden Scheinwelt (Akosmismus) vorstellen, in der heidnischen Creaturvergötterung hat dieser wuchernde Riesenbaum seine eigentliche Wurzel und in der modernen „Evolutionstheorie" entfaltet er seine Krone. Dabei ist es ebenso charakteristisch, wie verhängnißvoll, daß als die Kehrseite oder Consequenz der pantheistischen Allgottlehre der Dualismus sich einschleicht, indem das (transscendente) Gotteswesen den (immanenten) Naturkräften gegenüber als Geist und Materie, als Himmel und Erde, als männliches und weibliches Princip, als Licht und Finsterniß, als Gut und Böse gefaßt werden muß (vgl. Bd. I, S. 170 ff.). Ja, schließlich entpuppt sich (in modern rationalisirender Denkweise) aus der transscendentalen Allgottlehre die rein deistische Idee eines überweltlichen Gottes, der die Welt ihrem ein- für allemal geordneten Naturlauf überläßt. Pantheismus wie Deismus, diese scheinbar exclusiven Gegensätze, erweisen sich doch als Kinder Einer Mutter: der heidnischen, naturalistisch gefärbten Gottesidee. Dem heidnischen Gottesbewußtsein bleibt das tiefe und schöne, reiche und fruchtbare Problem eines einheitlichen, geistig-persönlichen,

ſelbſtherrlichen, überweltlichen und doch innerweltlich wirkſamen lebendigen Heilsgottes unfaßbar. Sofern das Göttliche mit der Tendenz auf Einheit (Henotheismus) als abſolute Macht- oder Lichtfülle vorgeſtellt wird, erſcheint es durchaus unperſönlich und daher rein determiniſtiſch, ſei es als unabwendbares Schickſal (μοῖρα, fatum), ſei es als allwaltende Naturmacht (Himmel, Sonne), ſei es als das unfaßbare Weſen aller Dinge (Atman, Brahma, ἓν καὶ πᾶν). Die philoſophiſche Speculation ſuchte dann dieſes Eine Göttliche als „das Abſolute", als die allbewegende Welturſache, Weltidee, Weltvernunft, Weltſeele oder Weltſubſtanz näher zu beſtimmen. Da nun gegenüber einem ſolchen Gottesbegriff (auch wo er wie bei Plato und namentlich bei Ariſtoteles und den Stoikern durch die Idee des „Abſoluten" vergeiſtigt erſcheint) ein religiöſes Wechſelverhältniß, reſp. ein perſönlicher Gebetsverkehr von Seiten des Menſchen unmöglich iſt, ſo ſchuf ſich das religiöſe Bedürfniß (zunächſt noch henotheiſtiſch, wie im Zeus-Vater, im germaniſchen Allvater, in dem „großen Geiſt" der Indianer oder in irgend einem nationalen Hauptgott) eine ſozuſagen anbetbare Gottheit, der man einen Cultus widmen oder von der man Hilfe erwarten konnte (vgl. Nägelsbach, Homer. Theol. 2. A. S. 127 ff.; Nachhomer. Theol. S. 138; 428 ff.; ſ. a. die feine Darſtellung dieſes Prozeſſes im heidniſchen Gottesbewußtſein bei E. v. Hartmann: Das religiöſe Bewußtſein der Menſchheit im Stufengange ſeiner Entwickelung S. 40 ff.). Neben dieſem Einen perſönlich gedachten Gott (der gleichſam nur primus inter pares iſt) treten aber ſtets (polytheiſtiſch) eine Menge von Nebengöttern oder Geiſtweſen auf, denen bei ihrer Vielheit ſelbſtverſtändlich die abſolute Machtfülle fehlt. Dieſe erſcheinen mehr oder weniger menſchenähnlich (ἀνθρωποφυεῖς, ἀνθρωποειδεῖς) und ſtehen theilweiſe in directem Kampf mit einander. So gelangt das heidniſch-natürliche Gottesbewußtſein zu keinem Frieden. Es bewegt ſich in der tragiſchen, den Glauben an den Einen, lebendigen, geiſtigen Gott erſchütternden Alternative: entweder einheitlich (henotheiſtiſch) gedacht, iſt die Gottheit das allwaltende „Schickſal", die unabweisbare Naturkraft, die bewegende und belebende Macht- und Lichtfülle, der „Himmel" ꝛc.; oder aber perſönlich, als bewußtes, redendes und handelndes Geiſtweſen vorgeſtellt, zerſplittert ſie ſich (polytheiſtiſch) in eine Vielheit gegenſeitig ſich beſchränkender, ja befehdender Einzelgeiſter. Die Löſung des Problems liegt eben nur in jenem lebensvollen Monotheismus, d. h. in dem Glauben an den Einen Heilsgott, deſſen (metaphyſiſche) Selbſtherrlichkeit durchaus geiſtige (ethiſche) Signatur trägt, ſofern Er als der ſchlechthin machtvolle Wille kraft bewußter Selbſtbeſtimmung ſich ſeine Ueberweltlichkeit (reſp. Uebergeſchichtlichkeit) wahrt und zugleich in ſchlechthin machtvoller und zugleich mitleidsvoller Herablaſſung (reſp. Selbſtbeſchränkung) ſeine innerweltliche und innergeſchichtliche Wirkſamkeit offenbar werden läßt, ja ſich uns Chriſten durch Chriſtum als ſiegreiche, erlöſende

und versöhnende Liebesmacht lebensvoll zu erkennen giebt (s. w. u. Abschnitt IV, 3).

Es ist nun tief bedeutsam, daß der Widerspruch gegen diesen lebensvollen Theismus sich in einem Auseinandergehen und Aufeinanderplatzen jener beiden Geistesrichtungen kund thut, die man als die pantheistische und deistische zu bezeichnen pflegt. Der Deismus, wie er im vorigen Jahrhundert zur Blüthe gelangte, erscheint uns durch seinen rein jenseitigen Gottesbegriff — wie Kuyper a. a. O. S. 4 ff. treffend es bezeichnet — „vornehm kalt und halb erfroren", indem er gleichsam in der sich selbst überlassenen Welt „wie in einem öde gewordenen Leichenhause antichambrirt". Der Pantheismus hingegen beherrscht die sogen. moderne Weltanschauung unseres Jahrhundertes, indem er „Alles in Eins verschmelzend, voll Gluth und Spannkraft, voll tropischer Ueppigkeit wuchernd, sich selbst betäubt in dem Rausch eines allzeit durchgehenden Gott- und Weltentwickelungsprocesses". So bei J. Kreyenbühl in seinem wunderlichen Buch: „Nothwendigkeit und Gestalt einer kirchlichen Reform" 1896; vgl. auch seine Abhandlung über Religion und Christenthum 1877, wo er einen christlich verbrämten Pantheismus im Sinne einer theanthropologischen Selbstentfaltung Gottes das Wort redet und damit eine „kirchliche Reform" herstellen zu können meint! — Der von Kreyenbühl — wegen der einseitigen „Transscendenzidee" — scharf bekämpfte Deismus gesteht zwar Gottes geistig-persönliche Eigenart und schöpferische Allmacht zu, läßt aber die Selbstherrlichkeit des Heilsgottes nicht zu ihrem Rechte kommen, sofern der im „Jenseits über den Sternen thronende Gott" nicht als Gott der Geschichte in die zeiträumliche Weltentwickelung unmittelbar, d. h. durch wunderbare Selbstbezeugung eingreifen kann. Der Pantheismus hingegen gefährdet die Idee des persönlichen, über die Weltentwickelung erhabenen, weltfreien und doch weltbeherrschenden Gottes, indem er „das Absolute" in die „Natur", resp. in den Bewußtseinsproceß der Menschheit herabzieht. Beide, im Grunde aus der heidnisch-natürlichen Gottesidee stammenden und zu heidnischer „Creaturvergötterung" führenden Riesenirrthümer sind darin im Principe eins (s. Bd. I, S. 176 ff.), daß sie den Gott der Heilsoffenbarung nicht haben, indem sie die freie, persönliche, in Wort und That kund werdende und in der Selbstbeschränkung sich uns bewährende Eigenart des geistig lebendigen und alles geistige Leben bedingenden Heilsgottes nicht zu verstehen, geschweige denn voll zu werthen im Stande sind. Suchen wir diese Behauptung durch historisch vorliegende Beispiele uns klar zu machen!

Vor Allem bekämpfen die verschiedenen pantheistischen Systeme die Idee des persönlichen Gottes. Diese soll — wie ein Dav. Strauß, L. Feuerbach und andere avancirte Pantheisten oder Naturalisten behaupten — schlechterdings unvereinbar sein mit dem Wesen des „absoluten Geistes".

Selbst Biedermann (D. § 618) stellt die Behauptung auf, daß durch all die gangbaren kirchlichen Bestimmungen der notio Dei sich „der Grundwiderspruch zwischen der wirklichen Absolutheit des Wesens und der vom Menschen als endlichem Geist abstrahirten Subsistenzform der Persönlichkeit" hindurchziehe. Es müsse daher die hergebrachte Gottesvorstellung zum „rein geistigen Gottesbegriff" geläutert werden. — Wunderbar und erstaunlich ist es nun aber, wie die pantheistische Speculation, soweit sie nicht in den Sumpf des rein empirischen Naturalismus und materialistischen „Positivismus" versinkt, sondern bei ihrem idealistischen Streben die geistig-metaphysische Wesenheit Gottes zu wahren sucht, in einen handgreiflichen Selbstwiderspruch geräth, indem sie die eigentlichen Kennzeichen und Symptome des vollkommenen Geistes: Wollen und Handeln, Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein Gott einerseits zuschreibt, andererseits wieder bestreitet und abspricht. So Biedermann, indem er (Dogmatik II², S. 545) sagt: „Wenn wir Gott vollständig (?) als absoluten Geist denken, so können wir ihn nur als absolute Persönlichkeit vorstellen"; und doch heißt es (§ 717): „nur der Mensch als endlicher Geist ist Persönlichkeit; Gott aber als absoluter Geist nicht!" Und diesem „absolut" unpersönlichen „Geist" wird gleichwohl Güte, Weisheit, Willensallmacht ꝛc. zugesprochen (a. a. O. S. 549 ff.)! — Dieser Selbstwiderspruch läßt sich schlagend an dem ausgeprägt pantheistischen Systeme Spinoza's nachweisen. Ihm galt bekanntlich jede nähere Begrenzung oder Bestimmung (determinatio) der „unendlichen Substanz" als Negation Gottes. Daher bekämpft er aufs schärfste den „Anthropomorphismus" eines persönlichen (liebenden) oder zwecksetzenden Gottes (es wäre das nur Zeugniß eines Mangels, eines Defects in Gottes Wesen). Gott ist lediglich die allbestimmende Naturmacht (natura naturans), die mit absoluter Nothwendigkeit in der gesetzmäßig geordneten Erscheinungswelt (natura naturata) zu Tage tritt. Da nun in dieser Erscheinungswelt ein geistiges und materielles Element sich durchdringen, so müssen wir der unendlichen Substanz als „Attribute" (modi) in ihrer Weltimmanenz Denken und Ausdehnung zuschreiben. Gott ist res cogitans und zugleich res extensa. Der „Geist" ist nichts anderes als die Gesammtheit der Modificationen der „denkenden Substanz". So soll denn Gott als dem Geist schlechthin ein cogitare und agere eignen. Nur daß Handeln und Denken in Gott ein und dasselbe sei, weil in der natura Dei Alles ex necessitate geschehe. Und thatsächlich kommt die allwaltende göttliche Denksubstanz erst im Menschen (mens humana) zum selbstbewußten Wollen und Wirken. Ja, Gott zu „erkennen" und zu „lieben" sei die höchste und herrlichste Aufgabe des menschlichen Geistes! Aber eine Liebe Gottes zu uns vorauszusetzen oder Gott ein zweckvolles Wollen und Denken zuschreiben, hieße Gott negiren. Wie wir uns aber einen Geist vorstellen sollen, bei welchem

ein Denken und Handeln vorausgesetzt wird, ohne daß ihm Selbstbewußtsein und zweckvolle Selbstbestimmung zukommt, vollends wie der Gott, der selbst nicht erkennen und lieben kann, von uns erkannt und geliebt werden soll — ist und bleibt unfaßbar. (Siehe die vortreffliche Darlegung dieser spinozistischen Selbstwidersprüche in Balfour's „Grundlagen des Glaubens" deutsch von Koenig 1896, S. 242 ff., wo er die „unpersönliche und unmoralische Substanz" dieses für die „Liebe Gottes" schwärmenden Philosophen einer geradezu vernichtenden Kritik unterzieht.)

In diesem unerträglichen Selbstwiderspruch, d. h. in der Behauptung eines geistigen, weil „denkenden und handelnden" Wesens (res cogitans), und in der gleichzeitigen Annahme einer erst im menschlichen Geist zum Bewußtsein gelangenden blinden Naturkraft (res extensa) blieb der große Philosoph haften. Seine Ethik ruht hauptsächlich auf dem pantheistischen Grundgedanken des Allgotts; sein tractatus theologico-politicus sucht dem persönlichen Gottesbegriff (in Accommodation an das religiöse Volksbedürfniß) Rechnung zu tragen. Die innere Dissonanz beider Anschauungen erscheint auch in der an Spinoza anknüpfenden philosophischen Gotteslehre nicht überwunden. Freilich opponirten die späteren Cartesianer, wie die ganze Leibniz-Wolffische Schule gegen den kalten, naturhaft angehauchten spinozistischen Substanzbegriff. Die Gottheit, meinte Leibniz, müsse als die denkende und alle Menschen beseelende Urmonas vorgestellt werden. Man näherte sich wiederum dem Begriff des schlechthin geistig zu fassenden, zweckvoll (in prästabilirter Harmonie) Alles ordnenden göttlichen Personwesens. Ein Fr. H. Jacobi — ähnlich wie in ihrer Art ein Lessing, Moses Mendelssohn und Goethe — schwankte zwischen spinozistischem Pantheismus und Leibniz'schen Deismus, je nach dem Vorwalten von Kopf oder Herz. Für das „religiöse Gefühl" forderte Jacobi, wie alle tieferen Geister, energisch den persönlichen Gott. — In dieser Zeit des Stürmens und Drängens, des Gährens und Hin- und Herwogens zwischen Ja und Nein, zwischen Naturverherrlichung nach Art der französischen Encyklopädisten und zwischen romantischer Schwärmerei für „ästhetische" Gefühlsreligion erscheint nun der große Königsberger Philosoph und Meister der „reinen Vernunftkritik" mit seiner (in sich widerspruchsvollen) Doppelbehauptung: Gott sei für die reine Vernunft ein schlechthin unfaßbarer, weil rein transscendentaler Grenzbegriff; für die praktische Vernunft aber sei er der moralische Welturheber und Weltlenker, der Weltgesetzgeber und Weltrichter, der (trotz der Autonomie der gesetzgebenden Vernunft und trotz der schlechthinigen Transscendenz der Gottesidee) als ein Postulat des moralischen Bewußtseins anzuerkennen sei, während das denkende Bewußtsein ihn doch wieder (wegen der darin enthaltenen Antinomien) zu beseitigen suchen muß! Insoweit also Gott hier persönlich gedacht wird, erscheint er rein jenseitig, ohne in Natur und Geschichte

wirksam resp. wunderwirkend eingreifen zu können. Der transscendente Gott aber, als „Vorsehung", als „Schicksal", als im „Himmel" thronender Weltordner gefaßt, wich allmählich mehr und mehr der Alles beherrschenden physischen oder moralischen „Weltordnung". — An Kant schloß sich der transscendentale Idealismus eines J. G. Fichte. Aus der schwindelnden Höhe des reinen Subjectivismus tauchte er schließlich hinab in das wogende, uferlose Meer eines rein pantheistisch gefärbten Objectivismus. Alles bewegt sich bei ihm zunächst um das „absolute Setzen des Ichs" gegenüber dem Nichtich. Und doch kann Gott kein „Ich", kein Personwesen sein, weil er dann an dem „Nichtich" seine Schranke haben müßte, um zum Selbstbewußtsein gelangen zu können. Das „Absolute" wird also nothwendig in dem „Weltproceß" erst zum geistigen Wesen. Gott ist Eins mit der „moralischen Weltordnung" (s. Anweisung zum seligen Leben ꝛc. 1806). Nach Schellings Identitätsphilosophie soll sich nun der Gott der „Offenbarung" aus dem dunklen Natur- und Urwillen erst durch die Welt- und Menschheitsgeschichte zum Universalwillen hinaufentwickeln. Das Schelling'sche Object-Subject suchte dann bekanntlich Hegel durch den „dialektischen Proceß" logisch und begrifflich klar zu machen. Er wollte jenen starren, todten, fertigen spinozistischen Substanzbegriff in den „Fluß der Bewegung" bringen und faßte Gott als die „logische Idee", in der „Sein und Denken" eins werden, und zwar in dem ewigen Entwickelungsproceß des menschlichen Bewußtseins! Der „persönliche", weil selbstbewußte Gott schien im positiven Sinne gerettet zu sein (vgl. M. J. Monrad, „Mysterien des Christentums 1896" S. 128 f.). Denn Gott ist an und für sich Geist oder das mit dem Sein identische Denken; oder, wie Strauß (Gl. L. I, S. 523) sich doppelsinnig ausdrückte: „Weil Gott an sich die ewige Persönlichkeit selbst ist, so hat er ewig das Andere seiner, die Natur, aus sich hervorgehen lassen, um ewig als selbstbewußter Geist in sich zurückzukehren. Die Persönlichkeit Gottes muß als Allpersönlichkeit (?) gedacht werden; statt unsererseits das Absolute zu personificiren, müssen wir es als das ins Unendliche sich selbst personificirende begreifen lernen!" Gott wird also persönlich erst in der Selbstbewußtseinsentwickelung der Menschheit! Wie man von diesem Standpunkt aus die Gottesidee vor der „schlechten Unendlichkeit" (dem progressus in infinitum) schützen und bewahren soll, was doch Hegel selbst forderte, erscheint unbegreiflich. Der Menschengeist erzeugt sich seinen Gott und doch soll Gott der „absolute Geist" sein!

Es ist mit ein charakteristisches Zeichen für die Zweideutigkeit, für den täuschenden Doppelsinn der pantheistischen Speculation, wenn sie von Gott als dem „absoluten Geist" räsonnirt, ja ihm sogar — wie Ed. v. Hartmann in seiner Schelling, Hegel und Schopenhauer in einander mengenden „Philosophie des Unbewußten" oder „Religion des Geistes" es thut —

„Plan, Denken, Hellsehen" zuschreibt und doch ihn nur als den „unbewußten" Urgrund faßt, dem der Mensch erst zum „Bewußtsein" (durch „hirnmäßiges" Denken) verhilft. Hartmann bezeichnet allerdings den „Willen als das Intensitätsprincip, indem er vom nichtwollenden Wollenkönnen zum Wollen-wollen (in dem Menschengeist) übergeht". So könne „die universelle Causalität" (Gott) als „universelle Finalität" (in dem sich entwickelnden Weltproceß) begriffen werden. Aber das zu „begreifen" ist eben mehr, als dem menschlichen Denken zugemuthet werden darf. Mit Recht weist ein neuerer Kritiker Hartmanns (vgl. C. Jentsch in den Grenzboten 1897, 41 S. 74 ff.) darauf hin, daß es in der Welt weder Intelligenz, noch Liebe, noch Gerechtigkeit geben könne, wenn „diese guten Geister des Menschengeschlechts nicht in der Urheimath alles Seienden", d. h. in Gott ihre ewige Wohnstätte hätten. Der „Urwille" könne also kein blinder, kein sinn- und zweckloser „Drang und Zwang" sein. Die bloße reine „Potenz" des Denkens und Wollens, die selbst weder denkt noch will, sei schlechterdings nicht vorstellbar. Wie soll aus der geistlosen Potenz auf einmal (im Menschen) das Wollen hervorschießen? Wie soll aus einer bloßen „Potenz", die mit ihren „schlummernden Möglichkeiten" vom reinen Nichts kaum unterschieden werden kann, eine Welt des Geistes und Bewußtseins hervorspringen! — Consequent ist es nur, daß dann schließlich, wie Hartmann behauptet, nicht Gott den Menschen, sondern der entwickelte Denkmensch Gott und sich selbst aus der Dumpfheit des „Unbewußten" zur vollen, reinen „Geistigkeit" zu erheben und zu erlösen vermag. So wird der Menschengeist zum „autonomen Princip" einer erdachten, eingebildeten Selbsterlösung (Autosoterie). Der Mensch in seinem eingebildeten Kraftgefühl Alles selbst erzeugend und geistig belebend, wird zum A und O der Weltentwickelung. „Der Anthropotheismus wird zum Egotheismus" (Kuyper a. a. O. S. 8). Oder die Welt selbst wird als Product unsres „Willens" und unserer „Vorstellung" hingestellt (Schopenhauer), wobei der Begriff des „Willens" zu bewußtloser, unpersönlicher Triebkraft der Selbsterhaltung (suum esse conservare bei Spinoza) herabgesetzt erscheint, um durch den „Intellect" schließlich verneint und aus dem Elend der Selbstbejahung in das „selige Nichtsein" (Nirwana) hinausgerettet zu werden.

So erscheint der „religiöse" Nihilismus und Atheismus — durch Aug. Comte's philosophie positive und Fr. Nietzsche's „Antichrist" und „Götzendämmerung" auf seinen Höhepunkt gebracht — als die verhängnißvolle Frucht des naturalistischen wie idealistischen Pantheismus. Dieser pantheistische Gott-Geist oder Geist-Gott (vgl. Bd. I, S. 183) ohne Selbstbestimmung und Selbstbeschränkung ist aber im Grunde etwas Schreckliches, weil Neutrales, rein Negatives, Unberechenbares, Erdrückendes, schwer Lastendes. Es ist ein Aftergeist, weil ihm die specifischen Kennzeichen des wahrhaft Gei-

ſtigen: Gedanke und Wille, Wort und That, Bewußtſein und Zweckſetzung fehlen. Ein Verhältniß kindlich vertrauender Gebetsgemeinſchaft mit ſolchem dumpfgeiſtigen Gott wäre ein nonsens. Wer alſo den Geiſt in ſeiner ewigen göttlichen Selbſtherrlichkeit nicht erfaßt, wer die „Natur“ evolutioniſtiſch zum ſelbſtändigen Factor der Welt- und Menſchheitsentwickelung erhebt (wie es die avancirten Determiniſten verſuchen, z. B. neuerdings P. Powell „Gott im Menſchen“ 1894); wer den Geiſt zum Product dieſer Entwickelung macht, wird ſchließlich mit der „religiöſen Liquidation“ (vgl. Bd. I, S. 39; 161) auch jede idealiſtiſche und moraliſche Weltanſchauung preisgeben müſſen. Er verſinkt in den bodenloſen Sumpf des materialiſtiſchen (determiniſtiſchen) Naturalismus und bewegt ſich dabei in den nichtsſagenden, widerſpruchsvollen Redensarten: die „Natur“ in ihrer blinden „Weisheit“ ſchafft, ordnet, wirkt, erzeugt, handelt, denkt, ja producirt ſchließlich „Geiſt“, ohne ſelbſt aus dem Geiſt geboren zu ſein! — Die gottloſe Weltanſicht wird nothwendig zur geiſtloſen, weil ſie das Problem des ſchöpferiſchen Gottesgeiſtes bei Seite ſetzt und den allbeherrſchenden Primat des allein zweckbewußten, d. h. perſönlichen Geiſtes verkennt. —

Da ſcheint nun die myſtiſch und theoſophiſch gefärbte Gotteslehre mit ihrem romantiſchen Hintergrunde warmer Gefühlsinnigkeit und perſönlicher Hingabe an den „unendlichen Geiſt“ ein heilſames Gegengewicht gegen das Vorwalten pantheiſtiſcher Speculation darzubieten. Allein hier tritt das geiſtige Weſen Gottes in geheimnißvolle Verbindung mit der „Leiblichkeit“. Bei dem von allen Myſtikern erſtrebten Ziel einer allmählichen „Vergottung des Menſchen“ liegt eine ſolche „Vermenſchlichung Gottes“ nahe genug. So wird die theoſophiſche Myſtik mit ihren neuplatoniſchen Ideen mehr oder weniger bewußt zu einer Vorfrucht pantheiſtiſcher Weltanſchauung: „Gott in Natur und Natur in Gott zu ſchauen“, das iſt das Ideal ihrer verſchwommenen, contemplativen Frömmigkeit. — Seit den Zeiten des Areopagiten (Pſeudo-Dionyſius im 6. Jahrhundert) und des Scotus Erigena (De divisione naturae um 840) hat dieſe Richtung in frommen Gemüthern wie Meiſter Eckhardt und Tauler die duftigſten Blüthen zu Tage gefördert. Aber geſunde Früchte theiſtiſcher Weltanſchauung dürfen wir an dieſem Baume kaum erwarten. Die bedenklichen Folgen traten z. B. beſonders deutlich zu Tage in Seb. Frank's (von Wörd † 1542) „Güldin Arch“ (2. A. 1538). Obwohl dieſer myſtiſche Schwärmer, wie Luther ſagte, ein „Geiſterer“ ſondergleichen war, dem nichts gefiel als „Geiſt, Geiſt, Geiſt“, verſenkte er Gott doch dermaßen in die „Natur“, daß er den „perſonloſen Gott“ erſt in der Welt (als ſeinem „Sohne“) und im Menſchen (durch Chriſtus) zu perſönlichem Geiſt werden ließ. — Im Anſchluß an den tiefſinnigen Görlitzer Schuſter Jacob Böhme († 1624; vgl. beſ. Morgenröthe im Aufgang) und den ſchwediſchen Schwarmgeiſt Swedenborg († 1772;

vgl. bes. Arcana coelestia) haben dann Theosophen wie Fr. Chr. Oetinger († 1702) und Jul. Hamberger († 1885) die Idee einer „Natur in Gott" weiter zu entwickeln und zu begründen gesucht. Namentlich vertiefte sich Oetinger (Theologia ex idea vitae und Bibl. Wörterb. S. 82 ff. u. 518) in den Gedanken des „Lichtleibes Gottes": cadit in lucem gloriae, in qua Deus habitat, corpus quoddam illimitatum seu spatium (!) gloriae immensum. So wahr und bedeutsam das von ihm stammende Wort ist: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes", so fremdartig muß der Gedanke uns berühren, daß Gott ein „unbegrenzter Körper" (contradictio in adjecto!) oder „unmeßbare Räumlichkeit" — ein „lang ausgereckt Wesen" würde Luther spottend sagen — zukommen soll. Es liegt ja für den sinnig-frommen, gottgläubigen Menschen ein unverkennbarer Reiz darin, die Sphärenmusik einer auf „Harmonie" angelegten Welt in Gottes Wesen selbst zu suchen, oder die reiche Schönheit und Farbenpracht der Natur auf Gott selbst zu übertragen und ihm sozusagen auch eine leibliche „Tinctur" (J. Böhme) zuzuschreiben, aus der die lichtvolle Erscheinungswelt herausgeboren sei. So auch neuerdings Joh. Claaßen, Schöpfungsspiegel oder die Natur im Lichte des Wortes. Bd. I. Das Licht und die Farben in Natur, Geist und Leben 1896. Nach seiner Meinung soll, entsprechend der Natur, wo alles Irdische uns Anlaß gebe „durch Vertiefung in das Geistesleben zu dringen", auch in Gottes Wesen „Licht und Farbe" zu suchen und zu finden sein, ja eventuell auch jenes „elektrische Fluidum", für das eine Maria Corelli (s. w. u.) schwärmt! Ein pantheistisch (resp. mystisch-gnostisch) angehauchtes Menschenfündlein bleibt jenes Theologumenon doch. Es phantasirt z. B. J. Hamberger (Gott u. seine Off. in Nat. u. Geschichte 1836; 2. A. 1882; Physica sacra 1869) von „ewiger Selbstformation Gottes in ewigem Lichtleibe". Auch Philosophen wie Fr. Baader, Billroth (Religionsphilos. S. 66 ff.), Fr. Hoffmann rühmten in Anlehnung an Schellings „Offenbarungsphilosophie" (in seiner zweiten Periode) „Gottes Herrlichkeit in der Leiblichkeit". Die „Natur in Gott" hänge mit der „Natur der Welt" derart zusammen, daß Gott, der selbstbewußte persönliche Geist — wie Schelling (WW. II, 3 S. 289 f.) behauptete — „nur an einem Naturgrunde zu seiner vollen Selbsterfassung" gelangen könne. — Unter den mystisch gerichteten neueren Theologen haben dann Männer wie J. W. Hanne (Die Idee der abs. Persönlichkeit oder Gott in seinem Verh. zur Welt, 2. A., 1865), R. Rothe (Vorwort zu Auberlen's „Theosophie Oetingers" 1847), ja selbst Th. Beck, Kübel, Schöberlein u. A. diesen Grundgedanken, wenn auch unter mannigfachen Cautelen, weiter zu spinnen versucht. Freilich betont Rothe (Th. Ethik I² § 34; Dogm. I, S. 25 f.) ausdrücklich die „Persönlichkeit des geistigen Gottes". Und in seiner Schrift „Zur Dogmatik" (2. A. 1879 S. 82) bekennt er: „vom Hause aus bin ich eine durchaus theistische Natur, die

nie auch nur die leiseste Neigung und Anfechtung, weder pantheistischer, noch deistischer Art in sich verspürt hat". Dennoch redet er von dem „theogonischen Weltproceß" als einem „göttlichen Selbsterzeugungsproceß" im Zusammenhange mit jenem „höheren göttlichen Naturorganismus". Ja, er fordert, daß Gott als „Geist und Natur" erfaßt werde, um den sittlichen Weltproceß: die stete „Vergeistigung der Materie" zu vollem Verständniß zu bringen (Theol. Ethik I ² S. 125)! — J. Th. Beck (wie sein Schüler Kübel) stellt zwar den „Geist-Gott" in den Vordergrund seiner „Logik" und „Lebenslehre"; aber er redet doch gern von der „Organisation" des gottheitlichen Lebens in „menschlicher Verpersönlichung" (Gl.L. I, S. 398); oder von einer „geheimnißvollen, um die göttliche Kraftactivität angelegten Lebensperipherie", die naturhaften Charakter trage und schließlich in uns die Naturheiligung durch den Geist bedinge, ja erst ermögliche (vgl. a. a. O. S. 227; Lehrwiss. I, S. 96). — Es beruht diese ganze naturalisirende Gottesidee meines Erachtens auf dem Irrthum, daß man dem schöpferischen, reinen Gottesgeist nicht die Fähigkeit zutraut, mit seinem allmächtigen „Es werde" diese materiell bedingte Naturwelt ins Dasein zu setzen (s. w. u. Cap. 2, § 12 ff.). Man vergißt dabei, daß das Stoffliche (die sogen. „Masse" oder „Materie") durchaus den Charakter des „Gewirkten", d. h. des „passiv Bestimmtsein im Wesen und Wirken" an sich trägt (vgl. H. Schell, Das Problem des Geistes 1898 S. 31 f.). Dem „Stofflichen" kommt also an sich keine volle und wahre (selbständige), sondern nur gleichsam „phänomenale" (zeitweilige, wechselnde und bedingte) Wirklichkeit zu. Im specifisch Geistigen aber haben wir die, Zeit und Raum überdauernde, alles Geschöpflich-Natürliche erst zu lebensfähigem Dasein ausprägende Wirksamkeit und Wirklichkeit (ideale Realität) zu suchen. Tief und treffend sagt Eucken (Der Kampf um den geistigen Lebensinhalt 1896, S. 29 f.): „In der Natur liegt eine Bewegung zum Geist" weil das „Geistesleben nicht eine Zuthat oder Zierde zur Wirklichkeit ist", sondern ihre eigentliche Wesenheit resp. „Erschließung ihrer eigenen Substanz". Der Geist — als „Maaß aller Dinge" — ist die stillschweigende Voraussetzung alles Schaffens. Das ist das offene Bekenntniß jenes Idealismus geworden, der uns erst die Welt der äußerlichen Realitäten verständlich macht, d. h. zusammenhangsvoll und ideal erscheinen läßt. So bedingen sich die Voraussetzung des „urgeistigen Gedankens" und der möglichen „Erfahrung" eines geistigen Zusammenhangs in dieser phänomenalen Welt gegenseitig (vgl. Schanz, Neue Versuche der Apologetik 1897, S. 209). H. Schell (Das Problem des Geistes ꝛc., S. 30) sagt: „der Geist (= Gott) ist reine That ohne dunklen Untergrund und ohne eine dieser Selbstthat fremde Voraussetzung als rein sich selbst bestimmende Willens- und Denkthat." So wird „die göttliche Selbstursache zum Erklärungsgrund und zum Ideal alles wirklichen Seins". — Mischt man hingegen die

„leibliche Natur" in Gottes Wesen selbst hinein, so droht uns das Gespenst der spinozistischen natura naturans oder res extensa! Ja, es ist dann nur noch ein Schritt bis zu jener verhängnißvollen Consequenz, die z. B. Fr. Rohmer zieht (Kritik des Gottesbegriffs in den modernen Weltanschauungen 1857), wenn er die gesammte Naturwelt in ihrer lebensvollen Einheit den „makrokosmischen Körper Gottes" nennt.

Selbst bei dem stark mystisch angehauchten Gefühlspantheismus Schleiermachers ist diese Vermischung von Gott und Natur (Universum) eine naheliegende Gefahr, wenngleich Schleiermacher jeden „Gegensatz" — wie er uns in dem Universum doch überall begegnet — von der Gottesidee ausgeschlossen wissen wollte. Der frommgläubige Zug in seiner Gefühlstheologie schützte ihn nicht davor, „die Hand des Pantheismus zu küssen". Seinem frommen Gefühl „graute vor jener rationalistischen Moderkälte des Deismus" derart, daß sein „religiöser" Pantheismus „gleich dem Gras der Prärien aufschoß, während doch die giftige Natter — die philosophische und dialektische Allwelts- und Allgottheitslehre — unter dem Grase lauerte" (Kuyper „Verwischung der Grenzen" 1898 S. 7). Meinte doch dieser gewaltige christliche Denker (vgl. Gl.L. I, § 8 Zus.): Der Unterschied zwischen dem persönlichen und pantheistischen Gottesbegriff sei ein fließender, der die Frömmigkeit gar nicht berühre. In den „Reden über die Religion" wird demgemäß der „Sinn für das Unendliche" als ihr Kernpunkt bezeichnet und in den „Monologen" dem „heiligen" Spinoza ein Ehrendenkmal gesetzt. Wenn Schleiermacher (Dialektik ed. Jonas 1839, S. 155 ff.) die „Gottheit" als die „Einheit des alle Gegensätze in sich aufhebenden absoluten Subjects" bezeichnet, so ist dieses von der spinozistischen „absoluten Substanz" kaum mehr zu unterscheiden; denn — so heißt es dort — „die höchste Lebenseinheit (Gott) kann nie als eine persönliche gesetzt werden". Freilich muß für den, der das „fromme" Selbstbewußtsein mit dem „schlechthinigen" Abhängigkeitsgefühl und Gott als das „Woher" dieses „frommen Gefühls" mit der „schlechthinigen Welturſächlichkeit" oder „causirenden Einheit der Welt" identificirt, jeder specifische Unterschied zwischen Gott und der „Naturordnung" verwischt werden. Der absolute Determinismus ist die verhängnißvolle Frucht dieser Weltanschauung und dieser Gottes-Idee. Das können wir (trotz dem theistischen Hintergrunde seiner reformirt-calvinistischen Grundanschauung) bei dem consequentesten Schleiermacherianer Alex. Schweizer wahrnehmen, wenn er in scharfer Polemik gegen die „horrible Idee einer Selbstbeschränkung Gottes" die „ewig sich gleichbleibende Weltordnung" ins Feld führt (Gl.L. I, S. 266 ff.). Schleiermacher hat die Consequenz seiner pantheistischen Gottesidee nicht gezogen. Er betont mit voller Emphase den Glauben an den Gott, der als die „erlösende Liebe in Christo" sich uns bezeugt. Das mag als ein Beweis seines tieferen, christlich frommen Ge-

fühls gelten. Dieses aber ist nicht dazu angethan, uns von der Folgerichtigkeit seiner doppelsinnigen, pantheistisch gefärbten Speculation zu überzeugen. Vgl. darüber Arth. Drews, Die deutsche Speculation seit Kant, mit bes. Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes Bd. II, S. 181 ff. Drews selbst spricht sich gegen die wissenschaftliche Haltbarkeit der Idee göttlicher Persönlichkeit aus. Aehnlich J. Baumann, Religionsphilosophie auf modern (!) wiss. Grundlage 1886 und namentlich in seiner neuesten Schrift: Die Grundfrage der Religion, Versuch einer auf den realen Wissenschaften ruhenden Gotteslehre, wo Gott (S. 67 ff.) „als einheitlicher Weltgrund" — also rein pantheistisch gefaßt wird.

In der neueren Religionsphilosophie wie Dogmatik scheint mir jene „Amphibolie", jenes Hin- und Herschwanken zwischen pantheistischer und theistischer Gottesidee mehr oder weniger überwunden zu sein. Es ist ein unbestreitbares Verdienst A. Ritschl's und seiner Schule, den in Christo offenbar gewordenen Heilsgott im Sinne eines lebendigen Theismus in den Vordergrund gestellt zu haben. Bedenklich aber bleibt m. E. auch hier der sich nebenher einschleichende Gedanke, daß das Reich Gottes, wie die ihm zur Verwirklichung dienende Welt nothwendig in den „Selbstzweck Gottes" gehöre, und daß der entscheidende Gesichtspunkt bei Darlegung der christlichen Gottesidee die Förderung oder Wahrung unseres „Selbstgefühls gegenüber den Hemmnissen der Welt" sei. Zur vollen Klärung dieser theologischen Centralfrage gelangt m. E. die Ritschl'sche Lehrentwickelung nicht (vgl. G. Ecke, Die theologische Schule Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart 1897, I, S. 44 ff.). Das liegt daran, daß einerseits die Welt und in ihr das „Reich Gottes" zum göttlichen „Selbstzweck" erhoben und „vom Standpunkte Gottes" die „schlechthinige Abhängigkeit des Menschen von Gott" behauptet wird (was an pantheistische Voraussetzungen erinnert); und daß andererseits Gottes Wesen (theistisch) als „Geist, Wille, allmächtige Liebe", resp. „Gnade und Treue" gefaßt, aber gleichwohl (nach Art des Deismus) ein „Hineinziehen Gottes in die geschichtliche Entwickelung" bestritten wird (vgl. R. u. V. III³ S. 154 ff. mit 307 ff.). S. a. F. Luther, der in seiner tiefgreifenden Abhandlung „über das Verhältniß zwischen Rechtfertigung und Heiligung nach Ritschl" (N. K. Z. 1897, 8 ff.), den Nachweis liefert, daß das Verhältniß zwischen dem religiösen und sittlichen, resp. dem Abhängigkeits- und Freiheitsmoment in der Entwickelung des neuen Menschen bei Ritschl undeutlich bleibt wegen der „vom Standpunkte Gottes aus" behaupteten „schlechthinigen Abhängigkeit des Menschen von Gott".

Von großer (symptomatischer) Bedeutung erscheint es mir, daß bei Ritschl die Idee der göttlichen Selbstbeschränkung nirgends zur Geltung kommt und daß bei seiner Scheu vor jeder theologischen „Metaphysik" er

jene „wissenschaftliche Hypothese von Gott" nicht zu voller Klarheit und Entschiedenheit zu bringen vermochte. Vgl. Reischle, „Erkennen wir die Tiefen Gottes", Z. f. Th. u. K. I, S. 287 ff. Gleichwohl verdient es unumwundene Anerkennung, daß in dem Ritschl'schen Gedankenkreise der lebendige, in Christo „offenbar" werdende persönliche „Vater-Gott" als der Alles beherrschende Geist und Wille jener pantheistisch-mystischen Idee einer „Natur in Gott" entgegengesetzt wird. (So entschieden bei Herrmann, Verkehr der Christen mit Gott 2. A. S. 101 ff., wo Gott als der „durch Jesus in uns wirkende Geist" charakterisiert wird; ebenso bei J. Kaftan, Dogmatik S. 161 ff., wo Gott zwar als „das Absolute" (im formalen „Schema") dargestellt, aber doch erst „durch die Beziehungen des persönlichen Lebens" uns verständlich werden soll.

Unter dem Einfluß von Kant und Lotze entspricht diese Ritschl'sche (theistische) Auffassung der philosophischen Zeitströmung, sofern und soweit sie im Gegensatz zum naturalistischen und idealistischen Pantheismus der spinozistisch-hegelschen Richtung und in Wiederanknüpfung an Leibniz (resp. Herbart) die theistische Grundidee: den Begriff des rein geistigen und persönlichen Gottes zu vertheidigen sucht. Den Umschwung in dieser Beziehung kennzeichnete besonders deutlich die Schrift des jüngeren J. H. Fichte: „Sätze zur Vorschule der Theologie" 1826, wo der Gedanke durchgeführt wird: „Die Form des Absoluten ist die Ichform. Erst mit dieser Form hat sich die absolute Idee zur Persönlichkeit im höchsten Sinne, zu Gott verklärt. Gott als Person negiren heißt das Absolute selbst an ihm negiren". Damit stimmt die 50 Jahre später erschienene Schrift desselben Philosophen: „Fragen und Bedenken über die nächste Fortbildung deutscher Speculation" (1876), eine Schrift, die in der eigenthümlichen Art, wie sie den Weg „vom Pantheismus zum Theismus" zu bahnen sucht, auf K. E. v. Baer's Weltanschauung einen so durchschlagenden Einfluß geübt hat (vgl. Dr. Stölzle: K. E. v. Baer und seine Weltanschauung 1897, S. 2 ff). Selbst die von Schelling-Hegel'schen Prämissen ausgehenden Religionsphilosophen wie Anton Günther (Vorschule zur specul. Theol. 2 A. 1848), Staudenmayer, Weiße, Deutinger, Frohschammer, Carrière, Erdmann, Ulrici, Fischer (in Erlangen), ferner die an Lotze sich anlehnenden wie Trendelenburg, Rauwenhof, Glogau, N. Siebeck, Seydel, Siegwart, Laas u. A. lassen ihre religiöse Grundanschauung gipfeln in dem persönlichen Gott. Merkwürdig ist es z. B., wie neuerdings der aus Günther'scher Schule hervorgegangene Dr. E. Melzer (Der Beweis für das Dasein Gottes und seine Persönlichkeit 1894) „im Lebensproceß des menschlichen Geistes das Postulat eines schöpferisch-persönlichen Gottes" begründet sieht (S. 62 ff.). Selbst vom „entwickelungsgeschichtlichen" Standpunkt aus suchte man (z. B. Karl Schultz: der Gottesgedanke ꝛc. 1888, S. 168 ff.) die theistische Gottesidee zu ver-

theidigen. Einen entschiedenen Schritt zu philosophischer Begründung dieser Weltansicht hat besonders Teichmüller (schon in seiner Metaphysik, besonders aber in der „Religionsphilosophie" 1886, S. 376 ff.) gethan, ohne jedoch die Kernfrage (die innergeschichtliche Selbstbezeugung des lebendigen Heilsgottes) zu voller Geltung zu bringen. Aber er erkennt doch an, daß nur im Christenthum der richtige Begriff der „Substanz" gefunden sei, d. h. das „Ich als selbständiges ewiges Wesen festgehalten" werde (s. o. Leibniz). Nur so könne auch Gott — nicht als „unpersönliche Vernunftallgemeinheit, im tödtlichen Frost des reinen Denkens zum Eiszapfen erstarrend", sondern wirklich als „persönlicher Geist" erfaßt werden (Vorw. S. XII f.).

Geradezu in den Vordergrund des religiösen Bewußtseins, wie der philosophischen Weltansicht stellt R. H. Lotze die Idee der göttlichen Persönlichkeit (Grundzüge der Religionsphilosophie 2 A. 1882). Unter Abwehr der pantheistischen Weltanschauung und mit unverkennbarer Anlehnung an den Leibniz'schen (resp. Herbart'schen) Individualismus hat Lotze bereits in seinem „Mikrokosmos" (3. A. 1876 ff. bes. Bd. III) den „reinen Spiritualismus" zu vertheidigen gesucht, der nur „den Geist als wahrhaft seiend, alles Andere (die materielle Erscheinungswelt) als dessen Product faßt" (ähnlich Eucken s. o. S. 134). Mit Bezugnahme auf die Gefahren monistisch-pantheistischer Richtung führt er sodann (in seiner „Religionsphilosophie") aus, daß man sich „dieses Eine Geistige" schlechterdings nicht als „an sich unbewußte Vernunft" denken dürfe, die sich etwa „nur in den einzelnen geistigen Wesen zum Bewußtsein steigere" (Hartmann). Denn: „wie kann absolute, also vollendete Vernunft unbewußt sein"? Sie wäre als „blinde Kraft" Unvernunft. Und „aus solchen unbewußten Kräften" könnte nie und nimmermehr eine bewußte Vernunft als Endresultat entstehen (a. a. O. S. 29). — Ich verweise hier auf die ähnliche Argumentation in Siebeck's Lehrbuch der Religionsphilosophie 1893, S. 24 ff.; Seydel, Religionsphilosophie 1873, S. 5 ff.; und bei dem tiefgreifenden, leider so früh verstorbenen Glogau: Abriß der philos. Grundwissensch. 1888 f. Bd. II, S. 30 ff.

Interessant ist die betreffende Darlegung des neuerdings gemaßregelten katholischen Prof. H. Schell (Problem des Geistes S. 12 f.). Die göttliche Persönlichkeit ist nach ihm „jene innere Einheit der Thatkraft, die die ganze Fülle der Wirklichkeit, Wahrheit und Güte ewig vollzieht, und dadurch besitzt und genießt." Die endliche (menschliche) Persönlichkeit hingegen gilt ihm nur als „jene innere Einheit, die die Gesammtheit des Wirklichen in sich denkend und liebend zu sammeln, zu verstehen und zu verwerthen veranlagt ist". Im Menschen findet sich also die volle und reine Geistigkeit nicht. Er ist nicht „selbstursächliche Denk- und Willensthat" (wie Gott), sondern ein „an Naturvoraussetzungen gebundenes Denk- und Willensleben" (S. 32 f.). Ja „nur wenn Gott als das Urwesen Selbstgedanke und Selbst-

wille ist und so alle Wirklichkeit als sein Eigentum beherrscht, ist auch unser Wollen und Denken fähig, der Wirklichkeit erkennend und wollend habhaft zu werden" . . . . „Der Wille des Schöpfers giebt den allgemein giltigen Gattungsformen die thatsächliche Verwirklichung in der Besonderheit des individuellen Einzeldaseins . . . . Damit ist auch der Werth und die (ewige) Bedeutung der Einzelpersönlichkeit im höchsten Sinne sichergestellt. Gott als lebendigmachender (persönlicher) Geist ist der Urheber und Wahrer der selbstständigen (resp. unsterblichen) menschlichen Einzelpersönlichkeit" (S. 36).

Ich komme auf Lotze zurück. Der Pantheismus — so sagt er a. a. O. S. 27 — preise zwar das „rastlose Leben der ewig einen (zugleich geistigen und körperlichen) Substanz, die in unaufhörlichem Wechsel ihre Einzelgestalten bilde und wieder in sich versinken lasse." Aber hier bleibe „der Stachel des Dualismus", und es komme dann nur zu einer „Entwickelung in naturalistisch-deterministischer Form" (S. 47). An eine Entstehung des geistigen Lebens aus Kräften bloßer Materie zu denken, sei „ein Beweis leichtsinniger Gläubigkeit für physikalische Modetheorien" (S. 92). Mit diesem zutreffenden Ausspruch Lotze's stimmt sogar R. H. Hertzsch, der in seiner Schrift: Der ontol.-phylogenetische Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes (1892, S. 21 ff.) im Anschluß an Häckel's „biogenetisches Gesetz" die Behauptung durchzuführen sucht, daß „die ganze Entwickelung der Lebewesen bis zum Menschen hinauf ohne das Dasein eines persönlichen Gottes als geistiger Potenz" gar nicht zu denken sei. Vgl. a. Fricke: „Ist Gott persönlich?" 1896, S. 9, 14. Külpe, Einleitung in die Philosophie 1895, S. 132 ff., wo sich eine vortreffliche Widerlegung des theoretischen Materialismus als einer „seelenlosen Puppe" findet. Vortrefflich ist auch des Prof. (in Edinburg) James Orr Vortrag: The christian view of God 1893, Nr. 3, wo die „theistischen Postulate der christlichen Denkweise" viel klarer dargelegt werden, als in der sich selbst widersprechenden Gedankenentwickelung eines Stopford Brooke (a. a. O.), der zwischen „persönlichem" und „unpersönlichem" Gott hin und her schwankt. Gegenüber solcher Zwitterstellung thut es wohl, Lotze's scharfsinnige Argumentation zu verfolgen, wenn er sagt (S. 45): im Menschen sei der Begriff der Persönlichkeit nur unvollkommen ausgebildet. Es bleibe in unserem Ich stets etwas zurück, was dieses sich selbst nicht zu erklären vermöge (wegen der eintretenden Hemmungszustände). Vollkommene Persönlichkeit sei nur mit dem Begriff eines unendlichen Wesens vereinbar (S. 46). Den „endlichen Wesen" sei nur „eine Annäherung dazu erreichbar". Gott persönlich zu denken sei also kein „Beweis für Anthropomorphismus"; denn die Unterschiede des unendlichen vom endlichen Geiste werden hier nicht übersehen, sondern gewahrt (S. 92). Es erinnert uns diese Argumentation an den Spott Goethe's über jene Theoretiker, die von Gott räsonniren, aber seine Persönlichkeit leugnen („Der Herr Professor ist eine

Person, Gott ist keine")! Gott als das „blinde Substrat" der Welt fassen, heißt für uns so viel, als ihn mit dem „vollkommen Dunklen und Undurchdringlichen" gleichsetzen. Absolute geistige „Selbständigkeit des höchsten Princips" involvirt aber nach Lotze nicht „absolute Unveränderlichkeit" (S. 31). Ein Gott, der immer sich vollkommen identisch wäre, würde keinem religiösen Bedürfniß entsprechen. Wir brauchen einen „lebendigen Gott" und meinen daher mit der „Unveränderlichkeit" nichts weiter als „die Consequenz, die Folgerichtigkeit seiner geistigen Bewegung", nicht aber „die Starrheit und Monotonie eines völligen Sichselbstgleichbleibens" (S. 32). — Daß Lotze mit diesen feinsinnigen Darlegungen doch noch nicht bis in die Tiefen des Heilsgottes eindringt, der kraft seiner liebevollen Selbstbeschränkung uns Menschen auch menschlich zu nahen vermag, das liegt daran, daß sich bei ihm die Gottesidee nur gegen die pantheistische Gefahr richtet. Gegen die deistische Einseitigkeit eines rein jenseitigen Gottes kann uns aber nur die christocentrische Auffassung sichern, die Gott den selbstherrlichen persönlichen Geist in seiner ethischen (resp. meta-ethischen) Eigenart als die heilige Liebe erfaßt, wie sie sich uns heilsgeschichtlich als der einzige Quell alles Guten und für die Glaubenserfahrung als die einzige Heiligungsquelle der heilsfähigen und heilsbedürftigen Menschheit erweist (§ 6).

§ 6. Gott als die heilige Liebe.

(Meta-ethische Einzigartigkeit Gottes.)

1. Wird Gott, der persönliche, selbstherrliche Geist, in seinem einigen und einzigartigen Wesen ethisch näher bestimmt, so erscheint er uns als der schlechthin Gute und demgemäß als „das höchste Gut" für den heilsfähigen Menschen. Durch das Gutsein wird der allgemeine Begriff des persönlichen Geistes erst inhaltlich und zweckvoll bestimmt. Das göttliche „Wollen und Denken" bliebe sonst ein abstract-formaler Begriff, wenn wir nicht auf Grund seiner Selbstoffenbarung ihn in seiner sittlichen Vollkommenheit erfassen, kraft welcher er Alles, was wir in der Menschheitsgeschichte gut oder sittlich vollkommen nennen, nicht blos unendlich überragt, sondern einzig und allein bedingt. In diesem Sinne konnten und mußten wir von einer übersittlichen (meta-ethischen) Einzigartigkeit des Heilsgottes reden (s. o. S. 85 f.), sofern er nicht blos selbst gut, ja der einzig Gute (εἷς ἀγαθός),

sondern als das wesenhafte, höchste Gut Quell und Ziel, Norm und Ideal für alles creatürliche sittliche Leben und Streben ist.

Das schlechthin *Gute* im geistig-ethischen Sinne, d. h. im Unterschiede von dem bloß Zweckmäßigen und Brauchbaren in der Verwendung von Sachgütern, nennen wir jene ideale Willensbestimmtheit, die in sich selbst vollendet durch Wort und That, durch die Gesinnung und deren *stetige* Kundgebung die Vollkommenheit und Vollendung Anderer zu erzeugen und zu fördern geeignet erscheint. Alles nun, was wir als sittlich gut, d. h. im geistigen Willensleben, in Gesinnung, Wort und That, als *normal* und *ideal* bezeichnen, ist es für den religiösen, gottgläubigen Menschen nur insofern und insoweit, als es in Gott ruht, von seinem Willen beseelt und bestimmt ist. Das Gutsein fassen wir also nicht als eine bloße Eigenschaft Gottes — wie etwa die Güte und Treue, die Freundlichkeit und Barmherzigkeit, durch welche er sich der Menschenwelt als der schlechthin Gute *erweist* (s. § 9). Vielmehr ist Gott selbst der *wesenhaft* Gute und als solcher ewiger *Urgrund* und *Quell* alles Guten in der Welt.

Freilich klingt es zunächst wie eine leere (tautologische) Behauptung: „Gott ist das Gute" und „das Gute ist Gott"; ja es ist ein alter Streit (z. B. der Thomisten und Scotisten) ob das Gute deshalb für gut gilt, weil Gott es will; oder ob Gott es will, weil es eben gut *ist*. Und der tiefe augustinische Satz: omne bonum Deus aut ex Deo — rettet uns nicht aus diesem scheinbaren Cirkel (circulus vitiosus); denn er sagt uns noch nichts über das Wesen des Guten und über den Grund, warum es als gut gilt. Erst wenn wir auf die einzelnen Momente des persönlichen und selbstherrlichen Geistes, als welchen wir Gott im Glauben erkannten (s. o. S. 116), zurückgreifen und sie im Lichte des zu erstrebenden *ethischen Ideals* betrachten, kommen wir der Sache selbst näher. Das Gute, als das schlechthin Erstrebenswerthe, ist alles das, was das geistige Leben und das wahre Wohl der Gemeinschaft zu *fördern* im Stande ist. Für das geistige Leben können wir uns daher kein anderes und höheres *Strebeziel*

denken, als die innige und freie Selbsthingabe des persönlichen Willens zu wohlthuender gegenseitiger Wechselgemeinschaft in Theilgabe (Mittheilung) und Theilnahme. Und das nennen wir eben Liebe im tieferen, idealen, geistig-sittlichen Sinne, also im Unterschied von der bloßen Sympathie oder der Anziehungskraft verwandter Naturen. Die Liebe als bloße Gefühls- und Gemüthsaffection, als Zuneigung, vollends die Liebe als sinnlich-begehrliche, resp. geschlechtliche Ergänzungsbedürftigkeit oder als der Trieb das zu suchen, was Einem genehm resp. angenehm ist — kann auch der Ursprung alles Bösen sein, ja führt als egoistisch geartete Liebe — wie Dante sagt — „in die Hölle". Das „für sich Habenwollen" ist als lüsterne Selbstsucht der contradictorische Gegensatz zu dem, was wir im sittlichen Sinne Liebe nennen, die das schlechthin Gute dadurch fördert, daß sie in Selbstverleugnung und Selbstaufopferung das Wohl des Anderen sucht und in solcher Hingabe zur Gemeinschaft sich selbst beseligt weiß.

In uns Menschen zeigt sich die wahre Liebe nur als das stetige Streben des Willens, in persönlicher Gemeinschaft das Wohl des Andern zu fördern und in solcher Förderung Freude zu empfinden. In Gott, dem ewigen Urquell alles Guten wie aller Liebe, kann die Hingabe zu beseligender Gemeinschaft nur gedacht werden als in sich vollkommener persönlicher Wille, nicht als „Gemüthsaffection" (Kahnis) oder gar als aufwallendes „Gefühl" (Teichmüller). Sofern Gott die Liebe ist, will er sich in beseligender Weise zur Gemeinschaft hingeben. So muß sein Innenleben, als ein schlechthin geistiges ethisch gedacht, zugleich ewiges Liebesleben sein, d. h. will und soll er sich der Creatur, näher der heilsfähigen Menschheit in freier Weise, nicht nach Art einer Naturnothwendigkeit oder in Folge eines Bedürfnisses nach Ergänzung zu persönlicher Gemeinschaft hingeben; so muß Gott in sich selbst, ja in der Tiefe seines Wesens als die selige Liebe, die allein beseligen kann und will, geglaubt und gedacht werden. So erscheint die Liebe als (immanente) Wesensbestimmung des ewigen Gottes, nicht als bloße Eigenschaft

(Schleiermacher, J. Kaftan, Fr. Nitzſch). Nur in Gott iſt die Liebe thatſächlich und wahrhaft das „Band der Vollkommenheit“ (σύνδεσμος τῆς τελειότητος Kol. 3, 14), d. h. die Zuſammenfaſſung alles deſſen, was ihn uns zum „höchſten Gut“ macht und uns innerlich nöthigt, in ihm „die Macht der Liebe anzubeten“. Inwiefern dieſe vollkommene Liebe nur in dem Einen, ſich in ſich ſelbſt perſönlich unterſcheidenden Gott (als Liebe des Vaters und des Sohnes im heil. Geiſte) gedacht und geglaubt werden kann, muß ſpäterer Darlegung (ſ. w. u. § 6, 8 u. § 7) vorbehalten bleiben. Hier handelt es ſich zunächſt darum, daß wir den Gott des Heils in ſeiner perſönlichen Eigenart als den ſchlechthin Guten uns gar nicht vorſtellen, geſchweige denn im Glauben zuverſichtlich ins Herz faſſen können, wenn wir nicht als Chriſten, d. h. als begnadigte und beſeligte Kinder Gottes ihm ins Herz geſchaut haben, d. h. die Liebe als das „eigentliche Herz Gottes“ (Luther) in freudiger Dankbarkeit, in der Gewißheit ſeiner Herablaſſung und ſeiner vergebenden, heilenden, tröſtenden Gnade und Barmherzigkeit erfahren haben.

Der heilsfähigen Menſchheit kann alſo Gott als die Liebe und ſomit als Urquell alles Guten nur durch die Frohbotſchaft des Evangeliums verbürgt werden. Sofern die Verheißung ſeiner herablaſſenden Liebe, die ſich freiwillig in die Weltſchranken zeiträumlicher Art begiebt, erſt in Chriſto ihren thatſächlichen Höhepunkt, ja ihre verbürgende Gewißheitsform gewinnt, iſt auch nur im Chriſtenthum der Gott des Heils uns gewiß, der als die Liebe an ſich aller menſchlichen Liebesgemeinſchaft einiger, belebender Urquell iſt. In der Erlöſung bewährt ſich dieſe ſeine Liebe als die uns erziehende und, wo es noththut, züchtigende, aber eben deshalb zugleich als die einzig befreiende Lebensmacht für den heilsfähigen Menſchen. Man ſagt wohl: der Menſch lebt ſo viel, als er liebt. Es wäre richtiger, weil tiefer greifend, zu ſagen: der Menſch lebt ſo viel, als er ſich von Gott geliebt weiß. Gott lieb haben heißt aber für uns Chriſten nichts anderes, als die Liebe Gottes zu uns für das

höchste Gut achten, weil der Werth alles Guten in uns dadurch bedingt ist, daß es dem Liebeswillen Gottes gemäß ist und in seiner Liebe den geistigen Ursprungspunkt hat (Deo servire libertas). Das führt uns aber weiter zur Frage nach der Heiligkeit oder nach der alles Böse ausschließenden, von der Welt, als einer in sündiger Liebe sich bewegenden, abgesonderten Einzigartigkeit seines sittlichen, resp. übersittlichen (meta-ethischen) Wesens.

Wie bei der Begriffsbestimmung des „Geistes" oder der „Persönlichkeit", soferne diese Worte in besonderem Sinne von Gott ausgesagt werden, auf das Schwankende oder sagen wir besser Hinaufstrebende im Sprachgebrauch hingewiesen werden mußte (s. o. S. 102 f. u. 100 f.), so ist es auch mit dem Wort Liebe. Ursprünglich bedeutet das deutsche Wort „Lieb" so viel als zugeneigt, freundlich, herzgewinnend, „Liebe" also die herzliche Zuneigung, lieben (althochd. liuban) auf Sachen wie Personen bezogen = verlangen, gern haben (goth. liubs verwandt mit dem sanskrit. lubh begehren, gern wollen, so daß unser „glauben", gothisch laubjan, mittelhochdeutsch g'louben, althochdeutsch gilouban durch das gothische Wurzelverbum liuban mit lieben zusammenhängt. R. von Raumer (Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache 1845 S. 398) wies mit Recht darauf hin, daß erst das Christenthum dem Wort „Liebe" die höhere, rein geistige Bedeutung der vollen, selbstlosen Hingabe zu persönlicher Gemeinschaft verliehen hat. Wir werden weiter unten (sub a) sehen, daß im Unterschied von φιλία, ἔρως, στοργή (sympathische, resp. geschlechtliche oder rein sinnliche Neigung) das Wort ἀγάπη (dilectio, caritas, hebr. אַהֲבָה) im biblischen Sprachgebrauch die Willenshingabe (im sittlich-geistigen Sinn einer freien, persönlichen und gegenseitigen Gemeinschaft) bezeichnet, und zwar in ausgesprochenem Unterschied von dem profanen Sprachgebrauch, wo ἀγάπη in dieser Bedeutung nicht nachweisbar ist. S. Cremer, Wörterb., 8. A., S. 161 f.: „Die Liebe — im vollen biblischen Sinne (s. w. u. sub a) — ist nicht blos ein Charakterzug der Humanität (φιλανθρωπία Tit. 3, 4) oder der allgemeinen Brüderlichkeit (φιλαδελφία 1 Thess. 4, 9; 1 Petr. 1, 22; 2 Petr. 1, 7), sondern ein specifisches Merkmal der Divinität (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστιν 1 Joh. 4, 8 ff.), sofern sie in Christo als väterliche Liebe Gottes erschienen und uns verbürgt ist. Die τελεία ἀγάπη (1 Joh. 4, 18) ist nur in Gott, dem εἷς ὁ ἀγαθός (Matth. 19, 17).

2. Wie die Liebe, so ist auch die Heiligkeit nicht eine bloße Eigenschaft Gottes (wie etwa die Gerechtigkeit, die Wahr-

haftigkeit oder Weisheit § 9; vgl. dagegen H. Cremer a. a. O. S. 34 ff.), sondern ganz specifische Wesensbezeichnung des Heilsgottes als eines von der sündigen Welt und allem Bösen schlechthin abgesonderten, übersittlichen, weil alle menschliche Sittlichkeit ordnenden (normirenden) und bedingenden (causirenden) selbstherrlichen Willens. Was wir die Selbstherrlichkeit, das Herrsein schlechthin in dem geistigen Wesen Gottes nannten (§ 5, 2), erfüllt sich für uns durch die Idee der Heiligkeit mit ethischem Gehalt. Und alles Gute in Gott, wie Alles, was durch ihn gut wird oder gut zu werden vermag, ruht auf seiner Heiligkeit. Wir bezeichnen damit nicht blos den negativen Begriff des „von der Welt Abgesonderten" (v. Hofmann), oder der „Abgezogenheit" (J. Nitzsch) von allem Profanen, sittlich Unvollkommenen und Sündhaften, sondern die Selbstbewahrung und Selbstbewährung des göttlichen Willens, als der einigen Norm und Quelle alles Guten und Wahren. Sofern Gott sein eigenes Gesetz ist, d. h. sofern ihm allein die Autonomie (das ethische Correlat der Antousie, s. o. S. 108) zukommt, hat man „die Uebereinstimmung seines rein geistigen Wesens mit sich selbst" als Kern und Wesen der Heiligkeit bezeichnet. Wir möchten diesen theologisch-centralen Begriff weniger abstract, d. h. nicht blos als ethische „Absolutheit" Gottes (Frank) gefaßt sehen. Die ethische Selbstherrlichkeit Gottes giebt sich am intensivsten darin kund, daß er nicht nur die unbedingte Norm, sondern auch die einzig-erzeugende, sozusagen urheberische (auctoritative) Macht alles Guten und Vollkommenen ist. Ihm kommt also die lebendige Auctorität allein zu. Daher erweist sich uns die Heiligkeit in Gott zugleich für alle heils- und heiligungsbedürftigen Creaturen als die einige Heiligungsquelle. Als solche wird uns Gottes Wesen nur insoweit und insofern gewiß, als seine ethische Selbstbewahrung die Voraussetzung bildet für die heilsökonomische Selbstoffenbarung, zunächst in dem durch ihn geheiligten (ausgesonderten, erwählten) Volke Israel, wo Er als der Heilige κατ' ἐξοχήν, als der Herr (auctor) des schlechthin guten und normgebenden Gesetzes gilt, so daß der wahr-

haftige Gott des Heils geradezu als der „Heilige Israels“ bezeichnet und angerufen wird (s. o. S. 167 ff. über den Namen Gottes), d. h. er gilt als der Erlöser und die Heiligungsquelle für Alle, die durch ihn sich versöhnen lassen und zum Leben im wahren Sinne gelangen.

Es tritt allerdings für das religiöse Bewußtsein des sich *sündig wissenden* Menschen, auch wo er als Glied des gottgeheiligten Volkes sich ihm gegenübergestellt weiß, der eifrige und starke Gott zunächst als der fordernde, Furcht erzeugende, weil in seiner *Reinheit* alles Fleisch richtende und der Sünde zürnende entgegen. Insofern hat *Schleiermacher* Recht, wenn er im Gesammtleben der erlösungsbedürftigen Menschheit das *Gewissen* als das innere Correlat göttlicher Heiligkeit faßt. Der *fordernde* Gott des Gesetzes *muß* dem sündigen Volk als der furchtbare Gott erscheinen, dessen heiliges Angesicht für den unheiligen Menschen geradezu todbringend ist. Aber diese bange Furcht wandelt sich in dankbare *Ehrfurcht*, ja in freudige Lust am Gesetz (Ps. 1, 2; 19, 8 f.; 119, 7 ff.), wenn der heilig Fordernde und heilig Zürnende sich zugleich als der allein die Sünde sühnende und verzeihende in seiner sich selbst gleichbleibenden Reinheit (rectitudo), ich möchte sagen in seiner innerlichen Wesensgerechtigkeit (Heiligkeit = justitia interna) der heilsfähigen Menschheit offenbart. Denn der „Zorn“ kennzeichnet ja nicht das Wesen Gottes. Gott *ist* die Liebe; aber man kann nicht sagen: Gott *ist* der Zorn oder ihm eigne (als Eigenschaft) das Zürnen. Im Gegentheil: der Zorn erscheint als ein „fremdes Werk“ (Luther) in Gott, d. h. hervorgerufen durch die Sünde (s. Abschn. II, 3). Es ist also der Zorn die nothwendige *Kehrseite* seines heiligen Wesens, gleichsam der „Unwille“ Gottes als *Reaction* und Manifestation seines heiligen Willens wider das Böse, als die richterliche Kundgebung ethischer Selbstbewahrung gegenüber dem eigenwilligen Widerspruch der Creatur. Ohne Wahrung seiner Heiligkeit könnte der Heilsgott der freien (resp. sündlichen) Selbstbethätigung des Menschen keinen Raum geben. Die darin liegende zeitweilige Selbstbeschränkung

(Zurückhaltung, Zulassung) des heil. Gottes wäre eine Selbstaufhebung, wenn nicht der heil. Zorn (mit Ausschluß aller pathologischen Erregung) die Uebermacht seines richterlichen Willens, die Selbstbewahrung seiner unantastbaren Selbstherrlichkeit uns kund thäte. So giebt er sich im Gesetz als der heilige Gott zu erkennen, der die Sünden ahndet an denen, die ihn hassen; aber zugleich erweist er seine heiligende, erlösende Gnade allen denen, die ihn lieben und seine Gebote halten. Als der heilige, der sein Volk selbst heiligen will, stellt er sich an die Spitze des Gesetzes. Als Israels „Herr und Gott", der sein Volk aus der Knechtschaft erlöst, bewährt er seine Heiligkeit eben dadurch, daß er (z. B. in der Cultusordnung) selbst die Sühne für die Sünde gemäß seiner Heiligkeit ordnet. Darin zeigt sich die innere Folgerichtigkeit (gegen H. Cremer) seines selbstherrlichen Willens und seiner ethischen Selbstbewahrung, daß er, nicht ohne sein unverbrüchliches Gesetz aufrecht zu halten, die Herstellung des wahrhaft Guten auf dem Wege der Erlösung und Versöhnung heilsökonomisch, d. h. in allmählich erzieherischem Fortschritt beschafft (s. w. u. § 28).

Für das christliche Glaubensbewußtsein wird durch das in Christo erfüllte Gesetz göttlichen Heilswillens die Heiligkeit Gottes zur trostreichen Heiligungsquelle. Die Heilsfähigkeit der Menschheit steht und fällt mit dem Gedanken — oder sagen wir lieber mit der überwältigenden Thatsache, daß Gott in dem menschgewordenen Gottessohne sich für uns heiligt, um als der schlechthin Gute und in seiner Selbstherrlichkeit allein Heilige sich zugleich als aller menschlichen Heiligung und sittlichen Vollkommenheit einigen Urquell und geistigen Ursprung zu erweisen. Daher tritt uns in der Heiligkeit Gottes, sofern sie alles sittlich Gute in der Menschheit auctoritativ erzeugt und autonom regelt, das übersittliche Moment seines Wesens besonders deutlich zu Tage. Aber freilich nie ohne Beziehung zu seiner in der Erlösung und Versöhnung sich kund gebenden Liebe. In dem wahren, lebendigen und lebenzeugenden Heilsgott bedingen sich Liebe und Heiligkeit, wie Selbsthingabe und Selbstbewahrung, ohne sich

ihrem Begriffe nach vollständig zu decken. Wie sich aber das Verhältniß beider (meta-ethischen) Wesensbestimmungen zu einander auf dem Grunde christlicher Heilserfahrung gestaltet, haben wir noch abschließend ins Auge zu fassen.

Im deutschen Sprachgebrauch ist das Wort heilig von „Heil" (goth. háils = gesund oder von Verletzung wiederhergestellt) abzuleiten (s. Bd. I, § 15, 2), so daß der Heilige oder das Heilige auf Gott bezogen so viel heißt als Heil bringend; sodann erst das sittlich und geistlich Reine, oder Gott Geweihte, vom Profanen Abgesonderte. Jedenfalls tritt im deutschen Wort das positive (transitive) Moment, d. h. Gott als Heils- und Heiligungsquelle mehr in den Vordergrund als das negative (intransitive), d. h. Gott, sofern er abgesondert ist von der sündigen Welt. Im hebr. קדוש (Gegensatz zu חל) liegt, wie wir sehen werden (sub a), mehr das letztere, während im griech. und latein. ἅγιος und sanctus (davon ἁγιάζειν und sanctificare) beide Seiten des Begriffs vereinigt sind.

3. Wie das persönliche und selbstherrliche Moment im geistigen Wesen Gottes (§ 5, 1 u. 2), so stehen auch Liebe und Heiligkeit, ethische Selbsthingabe und Selbstbewahrung in Gott sich weder in ausschließender Weise (als contradictorische Gegensätze) gegenüber, noch auch decken sie sich vollständig (als tautologische Begriffe). Zunächst kann von einem Widerspruch, d. h. von einem antithetischen Verhältniß nicht die Rede sein. Denn der wahre und tiefe Begriff der Liebe kann nur im engsten Zusammenhange mit der Heiligkeit gewonnen und aufrecht erhalten werden (Fr. Nitzsch, anders H. Cremer). Ohne die ethische Selbstheit und Selbstbewahrung wäre die Liebe ein (mystisch-pantheistisches) Sichverlieren Gottes an Anderes (an die Welt), also nicht freie Selbstmittheilung. Volle Gegenseitigkeit — das gilt sogar für menschliche Liebesgemeinschaft — setzt stets die Bewahrung des Unterschiedes, das in sich Beschlossensein der liebenden Person voraus. Sonst träte mit der Liebe ein Unselbständigwerden oder ein sich gegenseitig Unselbständigmachen der Subjecte, d. h. Unfreiheit ein. Der Unterschied, der durch die Selbstbewahrung des liebenden Ich gegenüber dem Anderen gewährleistet sein muß, ist daher das nothwendig festzuhaltende Maaß der Liebe. — Gott kann also nur so lieben, daß seine Liebe mit seiner Heiligkeit und

Wahrheit im Einklang steht. Und das tritt uns eben in jener innerlichen, göttlichen Wesensgerechtigkeit (s. o. S. 146) entgegen, sofern diese eins ist mit der gesetzmäßig geordneten, heiligen und heiligenden Liebestreue Gottes (A. Ritschl s. w. u. in der Lehre von den Eigenschaften Gottes § 9). Darin liegt durchaus keine Einschränkung oder Verkümmerung der selbstherrlichen Liebe, sondern nur die Bürgschaft für ihre Reinheit, Wahrheit und Freiheit. Die Heiligkeit ist daher mit Recht bezeichnet worden als die Liebe Gottes zu sich selbst, sofern er der schlechthin Gute ist. In der Liebe kommen so Nothwendigkeit und Freiheit zu lebensvoller Einheit.

Gleichwohl sind Heiligkeit und Liebe nicht sich deckende (identische) Wesensbestimmungen Gottes, noch auch stehen sie in einem blos abgeleiteten (genetischen) Verhältniß, so daß etwa die Heiligkeit als Liebeszucht sich fassen ließe (Menken) oder die Liebe der „einzig entsprechende Ausdruck" für das ethische Sein Gottes wäre (A. Ritschl). Vielmehr stehen Heiligkeit und Liebe Gottes, wenn auch nicht an und für sich, so doch für unser religiöses Bewußtsein und innerhalb der göttlichen Selbstkundgebung in einem gewissen Gegensatze wie Selbstbewahrung und Selbsthingabe, wie maaßsetzende Forderung und maaßerfüllende Gabe, sagen wir einfach (biblisch) wie Gesetz und Evangelium. Die Reaction seiner Heiligkeit erfährt der sündige Mensch als eine ausschließende und richtende Macht in seinem Gewissen, ja eventuell (wie Thomasius sagt) in dem Zorn Gottes, der „hinunter brennt bis in die Hölle". Das geängstete Gewissen wird dessen in schrecklicher, beunruhigender Weise inne, daß der blos in seiner Heiligkeit und Unnahbarkeit gedachte Gott unser Tod ist und unsere Verdammlichkeit uns zu fühlen giebt. Solche Ausschließung erfährt und empfindet gerade der heilsfähige, sich im Lichte des heil. Gottesgesetzes selbstprüfende und selbstrichtende Mensch als Unseligkeit, d. h. nicht als Erweisung göttlicher Liebe, wenn anders die Liebe Selbstmittheilung und Theilnahme in sich schließt, sondern als Kundgebung des Zornes, d. h. der richtenden (exclusiven) Heiligkeit gegenüber der Sünde. Der

in seinem Schuldbewußtsein beunruhigte Sünder, sofern er nicht zum Frieden der Versöhnung hindurchgedrungen ist, wird dessen in schmerzlicher Weise inne, daß jenes Gerede vom „lieben Gott", der allen Creaturen freundlich entgegenkommt, nur eine Phrase ist, so lange man ihn nicht als den in Christo versöhnten „heiligen Vater" gläubig erfaßt und dann erst das „Abba, Vater" in freudiger Herzenszuversicht beten gelernt hat. Und wenn nun Gott den bußfertigen, durch das heil. Gottesgesetz erschreckten Sünder kraft des Evangeliums begnadigt, wenn er ihn als ein erlöstes und versöhntes Gotteskind an sein Herz genommen, so weiß es der tief gedemüthigte und wieder aufgerichtete Christ auf Grund göttlicher Verheißung und Erlösungsthat, daß er die Gnade als Kundgebung herablassender Liebesgesinnung Gottes zu unterscheiden habe von dem wohlverdienten Zorne Gottes, als dem unmittelbaren Erweis seiner Heiligkeit. In einen solchen scheinbar ausschließlichen (contradictorischen) Gegensatz können Heiligkeit und Liebe freilich nur durch das Weltverhältniß Gottes treten, resp. in Folge der Sünde oder gegenüber der durch die zeitweilige Selbstbeschränkung Gottes ermöglichten gottwidrigen Selbstentscheidung der Creatur (s. o. S. 112 u. w. u. Abschn. III, 1).

Die Verschiedenheit der Manifestation weist uns hin auf einen specifischen Unterschied zwischen Heiligkeit und Liebe, der sich aber in Gottes ewigem geistigen Wesen zu höherer Einheit und Lebensfülle zusammenschließt, wie Persönlichkeit und Selbstherrlichkeit, wie Selbstmittheilung und Selbstbewahrung. Wir können und dürfen nicht sagen: gegenüber der Sünde sei es lediglich die Heiligkeit (oder innere Wesensgerechtigkeit) Gottes, die den Sünder heimsucht und die Sühne *fordert*, und ihr gegenüber sei es allein die Liebe Gottes oder die innere Theilnahme und Selbsthingabe Gottes, die die Sünde vergiebt und die Sühne *beschafft*. Das widerspräche dem oben bereits entwickelten (positiven und transitiven) Begriff der Heiligkeit, als der einigen Heiligungsquelle (sub 2), ebensosehr wie dem früher gewonnenen (negativen und intransitiven) Begriff der Liebe, als der alles Gute wahrenden und

bewahrenden, weil züchtigenden und erzieherischen Lebensmacht in Gott (s. o. sub 1). Heiligkeit und Liebe bedingen sich vielmehr gegenseitig und erhalten sich so in ihrer Wahrheit, in ihrem maaßvollen Gleichgewicht. Ja die Heiligkeit ließe sich als die nach Innen gekehrte Liebesfülle des selbstherrlichen Geistes, die Gottesliebe aber, sofern sie die nach Außen sich kundgebende theilnehmende und mittheilende Lebensfülle in sich schließt, als die wahre, einige Heiligungsquelle für die zur Gottesgemeinschaft bestimmte, heilsfähige Creatur bezeichnen.

Fassen wir aber Gott als die heilige Liebe, d. h. als die in sich beseligte, weil allein beseligende Lebensfülle, so ist und wird er uns auf Grund unserer Heilserfahrung in der That das höchste Gut (summum bonum), weil alles Gute aus sich erzeugend und bedingend (communicativum sui). Diese übernatürliche (metaphysische) und übersittliche (meta-ethische) Selbstherrlichkeit des Heilsgottes soll aber nicht bloß innergeschichtlich (in Gesetz und Evangelium) uns kund werden; sie muß auch sozusagen übergeschichtlich (meta-historisch), in seinem eigenen, selbstgenugsamen Wesen begründet und verbürgt sein. Sonst könnten wir die (heilsökonomische) Selbstbezeugung und Selbstoffenbarung des Heilsgottes uns nicht als eine an sich wahre und wirkliche, seinem inneren Sein und Wesen entsprechende (adäquate) im Glauben, d. h. in herzlichem, unerschütterlichem Vertrauen aneignen. Es erschiene dann auch Gott und sein geistig-sittliches Wesen von Natur und Geschichte abhängig, d. h. er wäre nicht die heilige Liebe in sich selber, sondern erst kraft der von ihm abhängigen Creatur und der von ihm geleiteten Menschheits-Geschichte, was ein Widerspruch in sich selbst (contradictio in adjecto) wäre. Man hat daher nicht ohne Grund darauf hingewiesen, daß Gott weder als selbstbewußter und sich selbst bestimmender (persönlicher) Geist, noch als die heilige Liebe gedacht werden könne ohne persönliche Selbstunterscheidung im trinitarischen Sinne. Und es muß zugestanden werden, daß dieses Postulat — falls wir die Ueberweltlichkeit und Weltfreiheit des selbstherrlichen und selbstgenugsamen

Gottes wahren wollen — nahe liegt und nicht unberechtigt erscheint. Aber es bleibt eben ein Postulat der speculirenden Vernunft, unzulänglich in sich, um die ewige, dreifache persönliche Selbstunterscheidung im heiligen Liebesleben Gottes zu erweisen, und unverbürgt, wenn es sich um die Gewißheit des Glaubens an den dreieinigen Heilsgott handelt. Als die heilige Liebe wird uns freilich der väterliche Gott des Heils verständlich, zugänglich und gewiß nur auf Grund seiner Selbstoffenbarung in seinem eingebornen und menschgewordenen Sohne. Aber dieses doch nur dann und insofern, als er sich im fleischgewordenen Wort (Logos) so kundthut und zu erfahren giebt, daß wir kraft seiner dreifachen Namensoffenbarung und kraft des innerlichen Zeugnisses seines heiligen Geistes auf sein dreieiniges Wesen zu schließen berechtigt und genöthigt sind. Wir erfahren und erkennen Gott als die heilige, versöhnende und erlösende Liebe nur in Christo durch den heil. Geist. Dies führt uns auf die nähere Untersuchung der übergeschichtlichen (meta-historischen) Einzigartigkeit des dreieinigen Heilsgottes.

§ 6. Zusammenfassung.

1. Sofern Gott, der persönliche Geist (§ 5, 1), als der schlechthin Gute sich zu beseligender Gemeinschaft hingeben will, erweist er sich der heilsfähigen Menschheit — insonderheit durch das in Christo thatsächlich verwirklichte Evangelium — als die Liebe, die als erlösende und befreiende Lebensmacht aller menschlichen Liebesgemeinschaft einiger Urquell ist.

2. Sofern Gott, der selbstherrliche Geist (§ 5, 2), als der schlechthin Gute sich selbst bewahren will, erweist er sich der heilsfähigen Menschheit — insonderheit durch das in Christo erfüllte Gesetz — als der Heilige schlechthin, der in seinem Zorn das Böse richtend, auf Grund der Versöhnung aller menschlichen Heiligung einiger Ursprung ist.

3. Liebe und Heiligkeit bedingen sich gegenseitig, wie Persönlichkeit und Selbstherrlichkeit (§ 5, 3) in der alles geistig

sittliche Leben der Creatur (auctoritativ) erzeugenden und (autonom) regelnden, und eben deshalb überſittlichen (meta-ethiſchen) Einzigartigkeit des Heilsgottes. Als die heilige Liebe kann jedoch der väterliche Gott des Heils nur dann mit voller Glaubensgewißheit innerhalb der heilsfähigen Menſchheit erfaßt werden (§ 4, 2), wenn er ſich ihr in dem eingeborenen Sohne durch den heil. Geiſt als der Dreieinige zu erfahren und zu erkennen giebt (§ 7).

a) Es läge nahe, beim Schriftbeweis für unſeren Paragraphen von dem johanneiſchen Wort: „Gott iſt Liebe“ (1 Joh. 4, 8. 16) auszugehen. Denn es faßt in ſchlichter Großheit und zugleich in herzbewegender Weiſe Alles zuſammen, was uns zu tröſten und für Gott zu erwärmen, was unſer kindlich anbetendes Vertrauen zu wecken und unſere ſittliche Thatkraft zu beleben vermag. Allein jener tief bedeutſame Ausſpruch — ähnlich wie jenes Wort Jeſu: „Geiſt iſt Gott“ (Joh. 4, 23 f. o. S. 116 ff.) — iſt doch nur eine gelegentliche Aeußerung. Bei Joh. wird dadurch die Mahnung begründet, daß wir uns untereinander lieben ſollen, weil die Liebe aus Gott iſt (ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν) und daß der „nicht Liebende“ (ὁ μὴ ἀγαπῶν) Gott nicht erkannt hat (οὐκ ἔγνω), weil (ὅτι) „Gott Liebe iſt“. Dieſer begründende Zuſatz enthält alſo keine eigentliche, geſchweige denn eine „vollſtändige“ (Ritſchl) Definition des ethiſchen Weſens Gottes. Denn ἀγάπη ſteht beidemale (v. 8 u. 16) artikellos da. Er bringt — wie v. Hofmann richtig bemerkt — nur auf den einfachſten Ausdruck, was die Schrift, und zwar in ſtetem Zuſammenhang mit der Heiligkeit Gottes, durchgehends lehrt. Inſonderheit betont Joh. an jener Stelle die Liebe Gottes als darin ſich unter uns (ἐν ἡμῖν) offenbarende, daß Er ſeinen eingebornen Sohn in die Welt geſandt, auf daß wir durch ihn das Leben haben (Joh. 3 16 vgl. E. v. Schrenck, Die johanneiſche Anſchauung vom Leben ꝛc. 1898 S. 64 f.; 97 f.). Zugleich weiſt er hin auf die Sühne für unſere Sünden (1 Joh. 4 11 vgl. 2, 2), die der heilige Gott uns in Chriſto und durch ihn beſchafft hat. Daran, ſagt er 1 Joh. 4, 16, haben wir erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott zu uns hat ꝛc. Ganz ähnlich tritt die enge Beziehung zwiſchen der Heiligkeit und der Liebe Gottes in dem hoheprieſterlichen Gebet zu Tage. Von dem „heiligen Vater“ (Joh. 17, 11) heißt es, daß — wie er den Sohn ewig geliebt habe (πρὸ καταβολῆς κόσμου Joh. 17, 24) — er nun auch die Seinen liebe, damit ſie in ſolcher Gemeinſchaft vollendet werden (τετελειωμένοι εἰς ἕν v. 23 ff.). Dieſe Liebesgemeinſchaft (vgl. κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ 1 Joh. 1, 3) iſt aber eins mit der „Heiligung in der Wahrheit“ (Joh. 17, 17) wie denn er, der Sohn, ſich ſelbſt „geheiligt“ habe

für sie, auf daß auch sie „geheiligt seien in Wahrheit“ (ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ v. 19). — Hier, auf dem Höhepunkt der Selbstoffenbarung Gottes in Christo, erscheint wie in Einen Brennpunkt zusammengefaßt, was die ganze Schrift alten und neuen Testaments uns über diese beiden eng und nothwendig zusammenhängenden ethischen Wesensbestimmungen des sich selbst bezeugenden Heilsgottes zu sagen hat.

Die Voraussetzung dafür ist die Gewißheit, daß Gott als der schlechthin Gute das höchste Gut des Menschen sei. Bevor noch von der Heiligkeit und Liebe Gottes die Rede ist, wird alles von Gott Geschaffene als solches, eben weil und sofern es von ihm stammt, als gut und sehr gut (טוֹב מְאֹד) bezeichnet (1 Mos. 1, 4. 31). Schon in dieser gegenständlichen Bezeichnung, wo „gut“ soviel heißt als „vollkommen“, in seiner Eigenart vollendet (in den LXX meist mit καλός überſetzt) erscheint das „Licht“ unterschieden und geschieden von der „Finsterniß“ (vgl. Kuyper, der gegenüber der Gefahr der „Verwischung der Grenzen“ a. a. O. S. 5 das וַיַּבְדֵּל in Gen. 1, 4 u. 6 mit vollem Recht betont). Zum ethischen Begriff erhebt es sich aber durch den Gegensatz von gut und böse (טוֹב וָרָע 1 Mos. 2, 9; 3, 5), wo Gottes Wille und Gebot als Wahrung des schlechthin Guten, das Gott allein eignet (1 Mos. 3, 22), zu Tage tritt. Im weiteren Sinne wird dann das Gute (טוּבָה Ps. 14, 1 ff.; 38, 21 vgl. mit 4 Mos. 24, 13) als das mit Gottes Willen Uebereinstimmende bezeichnet (vgl. Amos 5, 14 f. Suchet das Gute, hasset das Böse, auf daß ihr leben möget, so wird der Herr bei euch sein). Als Eigenschaft Gottes (§ 10, 3) gedacht, ist es die Güte (טוּב), die sich als Freundlichkeit documentirt (benignitas = mittheilende Güte z. B. Ps. 25, 7 f.; 27, 13; 34, 9; 52, 11; 54, 8; 73, 1; 145, 7; Jer. 31, 14). Von tiefer Bedeutung ist es auch, daß es — bei der Selbstoffenbarung Gottes an Mose (2 Mos. 33, 19 ff.), wo er die „Herrlichkeit Gottes“ zu schauen begehrt — heißt: Ich will an dir vorüberziehen lassen „all meine Schöne“ (כָּל־טוּבִי), d. h. meine Gutheit, sofern sie in die Erscheinung tritt (s. w. u. § 9, 3). So sind die beiden Begriffe gut und schön (ἀγαθός und καλός, טוֹב und יָפֶה) innerlichst verwandt (s. H. Cremer, Wörterbuch S. 516); denn das Schöne, als „Erscheinung des wesenhaft Guten“ kennzeichnet die „harmonische Vollendung“. Das Wort „schön“ (mittelhochdeutsch schoon) heißt eigentlich soviel als „rein“; und καλός ist verwandt mit dem sanskritischen kaljas (gothisch: hails = gesund, heil, wovon unser „heilig“). — All der glanzvoll erscheinenden herrlichen Majestät Gottes liegt also stets das „Gute und Rechte“ (טוּב־וְיָשָׁר Ps. 25, 8) zu Grunde, so daß es von Gott heißen kann (wie Moses in seinem Schwanengesang 5 Mos. 32, 4 f. es preist): Gott ist ein Fels! Gebt unserm Gott die Ehre ... denn „vollkommen“ (תָּמִים synom. mit טוֹב) ist sein Thun; alle seine Wege sind Recht (מִשְׁפָּט), ein Gott der Wahrhaftigkeit (אֱמוּנָה) ohne Falsch; gerecht und gerade ist er (צַדִּיק וְיָשָׁר).

Das Gute, das Gott ist, schließt also zugleich die innere „Folgerichtigkeit“ (gegen H. Cremer) seines Wesens, d. h. die Wesensgerechtigkeit in sich. Religiös bestimmt ist das Gute das von Gott Gewollte und durch ihn allein Gewirkte, so daß es die harmonische Vollendung in sich schließt, sofern diese ihr Gesetz und Maaß in sich selber trägt, d. h. urbildlich Gott allein eignet, während die Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes gedacht (s. § 9), mehr die durch sein eigenes Gesetz bestimmte Kundgebung seiner Gutheit bezeichnet (vgl. Röm. 7, 12 f.). Das entspricht ganz dem alttestamentlichen Grundgedanken von der Unantastbarkeit und Unverbrüchlichkeit des Gottesgesetzes als des heiligen, weil allein guten Gotteswillens (s. w. u.). Deshalb nennt auch Jesus Gott den εἷς ἀγαθός (Matth. 19, 17), ja spricht ihm allein das Gutsein zu (Mark. 10, 17 ff.; Luk. 18, 19: οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός). Ihm allein kommt die ethische „Vollkommenheit“ (τέλειον εἶναι Matth. 5, 48) zu. Von ihm „dem Vater des Lichts“ stammt allein „alle gute Gabe“ (πᾶσα δόσις ἀγαθή) und alles „vollkommene Geschenk“ (πᾶν δώρημα τέλειον Jak. 1, 17 vgl. mit 2, 7: καλὸν ὄνομα). Daher ist es ferner Gott allein, der das „Gute und Schöne“ im Menschen, wie in der Welt zu schaffen vermag (so die καρδία καλὴ καὶ ἀγαθή Luk. 8, 15; den „guten Samen“ Matth. 13, 24 ff.; den guten Baum Matth. 7, 17; das gute Werk Eph. 2, 10; 1 Tim. 2, 10; 2 Tim. 2, 21; 3, 17; Ebr. 13, 21). Ja „alle Creatur Gottes ist gut“ (makellos, καλόν 1 Tim. 4, 4), sofern sie von ihm herkommt (1 Mos. 1, 31). Das führt uns nun weiter auf den biblischen Begriff der Heiligkeit Gottes, durch die er sich und seinen guten Willen selbst bewahrt.

Zunächst ist es bemerkenswerth, daß der Begriff „heilig“ (ἅγιος im Unterschiede von dem profangriechischen ἱερός, ὅσιος, σεμνός, ἁγνός) in dem heidnischen religiösen Bewußtsein selten oder nie auf die Gottheit als solche bezogen wird (vgl. Nägelsbach, Homer. Theol. 1, 12. Nachhom. Th. 1, 28 f.) Der biblische Ausdruck קָדוֹשׁ (in den LXX ἅγιος, קֹדֶשׁ, ἅγιον im Gegensatz zu חֹל, κοινός s. 5 Mos. 20, 6) bezeichnet zunächst die Erhabenheit, Besonderheit, das Ausgesondertsein, aber nicht blos im Gegensatz zur Welt überhaupt, sofern Gott „der in seiner Ueberweltlichkeit Eigene, sein selbst seiende“ ist (v. Hofmann, Schriftbew. I², S. 81), sondern im specifischen Gegensatz zur sündigen Welt, kurz zu allem Bösen und Unreinen (daher synonym טָהוֹר = rein im Gegensatz zu טָמֵא, befleckt). Ueberhaupt ist es einseitig, den biblischen Begriff der Heiligung blos negativ oder exclusiv zu fassen. Denn Gottes Heiligkeit ist nicht eins mit der Gottesferne gegenüber der Welt. Der gottgeweihte Sabbath wird zwar heilig genannt, weil Gott ihn aussonderte (1 Mos. 2, 3: וַיְקַדֵּשׁ), zugleich aber positiv für Heiligung seines Namens bestimmte und ihn segnete (2 Mos. 20, 7 ff., 11 ff.). Sein gottgeweihtes, weil durch ihn „ausgesondertes Volk“ (s. 2 Mos. 19, 5 u. 5 Mos. 7, 6; 14, 2; 26, 18 als עַם קָדוֹשׁ zugleich עַם סְגֻלָּה d. h. Eigenthumsvolk s. Eph. 1, 14) ist zugleich

Gegenstand seiner heiligen, weil Heil bringenden Selbstoffenbarung, wie sie auf alttestamentlichem Boden vor Allem in der Gesetzesoffenbarung zu Tage tritt: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig (3 Mos. 11, 44; 1 Petr. 1, 16). Und Er allein ist „der Herr, der Euch heiliget" מְקַדִּשְׁכֶם 3 Mos. 21, 8; 2 Mos. 31, 13). Daher tritt dieser Begriff überhaupt erst als „heilsökonomischer" (H. Cremer, W.B. S. 51 f.), d. h. als die erlösende Macht zur Heiligung seines Volks deutlich zu Tage mit dem Auftreten Mosis (2 Mos. 3, 5 אַדְמַת־קֹדֶשׁ הִוא vgl. 2 Mos. 12, 16; 13, 2 u. bes. 15, 11: Wer ist wie du, herrlich in Heiligkeit, furchtbar an Ehre, wunderthätig, v. 13. Er hat geführt das Volk, das er erlöset hat, .. durch seine Kraft zur Wohnstätte seiner Heiligkeit (נְוֵה קָדְשֶׁךָ Exod. 15, 13), indem seine Heiligkeit sowohl im Gericht über Aegypten kund ward, wie in der erlösenden Gnade Israel gegenüber. Daher wird die Heiligkeit geradezu die (positive) Grundlage des zwischen Gott und seinem Volk geschlossenen Gesetzesbundes. Sie giebt sich speciell in der Lebensordnung und Führung Israels kund, sofern Gott als ihr Erlöser, als der „Heilige Israels" selbst die Sühne für sein Volk fordert, ordnet und beschafft. Vgl. 2 Mos. 24, 7 ff.: Das ist das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch geschlossen hat auf Grund aller jener Gebote; 25, 8: und sie sollen mir ein Heiligthum errichten, daß ich mitten unter ihnen wohne (also ihnen stets nahe sei). 3 Mos. 20, 7 f.: „Ihr sollt euch heilig erweisen .. und meine Satzungen beobachten .. denn ich bin Jahwe, der euch heiligt". Darum sollen die von ihm selbst geordneten Sühnegebräuche (3 Mos. 16, 17 f.) im Heiligthum vollzogen werden, um es zu „entsündigen wegen der Unreinigkeiten und Uebertretungen des Volkes", sowie (3 Mos. 16, 33) „allen Gliedern der Gemeinde Sühne zu schaffen", damit die Sühne zugleich als „Deckung" (לְכַפֵּר) diene den Israeliten (4 Mos. 8, 19). Hier erscheint überall die innere, wesentliche Gerechtigkeit Gottes, durch welche er sein Gebot bewahrt, als Correlat seiner Heiligkeit. Deshalb ist Gott als der „Heilige Israels" (קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל Jes. 54, 5) zugleich ihr „Erlöser" (גֹּאֵל Jes. 4, 14; 43, 3; 49, 7; 55, 5 ꝛc. über dreißigmal bei diesem Propheten allein). Und die Führungen seines Volkes sind zugleich Erweise seiner heiligenden Macht (s. bes. bei Ezech. 20, 39 ff.; 28, 22 ff.; 36, 23 ff; 37, 28 ff.; 39, 7; 38, 16 ꝛc.). Das dreimal von Gott ausgesagte „Heilig" weckt allerdings zunächst im Propheten Jesaja (6, 4 ff.) das Sündenbewußtsein (ich bin unreiner Lippen); aber als der Heilige sühnt er ihn durch die Kohle vom Altar und macht ihn fähig zu seinem Beruf. Und das „irdische Echo dieses seraphischen Trishagion" (Delitzsch) tritt uns im herrlichen 99. Psalm entgegen (v. 3): heilig ist er! Sie sollen deinen großen und furchtbaren Namen preisen ... denn (v. 8) „du warst ihnen ein verzeihender Gott und ein Rächer ihrer schlimmen Thaten" (vgl. Ps. 20, 8; 71, 22; 78, 41 f.; 89, 19; 130, 4; Jer. 50, 29; 51, 5). — Der echt

alttestamentliche Begriff des Zornes Gottes prägt sich in neun verschiedenen hebräischen Worten aus, von denen אַף (188 mal) und חֵמָה (98 mal) am häufigsten gebraucht werden, in den LXX mit ὀργή oder θυμός wiedergegeben, selten wie Ps. 103, 9; Jer. 3, 12 mit μῆνις oder μηνιέω, was in der Profangräcität den Neid und unversöhnlichen Haß der heidnischen Götter bezeichnet (vgl. Nägelsbach, Hom. Theol. 3, 14 ff. Nachhom. Theol. 1, 31 ff.; Cremer a. a. O. S. 715). Es treten nun beide: verzeihende, erbarmende Liebe und verzehrender, richterlicher Zorn in den Dienst seiner Heiligkeit, nur daß — schon nach alttestamentlicher Anschauung — der Zorn als die Kehrseite seiner Heiligkeit sich kund giebt in zeitweiligem oder dauerndem Strafgericht (2 Mos. 22, 23; 32, 11 f.; 5 Mos. 6, 15; 7, 4; 22, 20 ff.; Ez. 7, 8 f.) von Seiten des Gottes, der ein „verzehrend Feuer" ist (Jes. 10, 17). „Willst du für immer zürnen, Jahwe, und soll dein Eifer wie Feuer brennen?" — so fragt die geängstete Seele des Psalmisten (Ps. 79, 5). Wo die „Verschuldung ungesühnt bleibt", da waltet sein Zorn (Jer. 18, 23). Und von seinem Volk heißt es (3 Mos. 26, 27 f.; 43), daß er wegen ihres Ungehorsams im Zorn sie züchtiget, damit sie „ihre Sündenschuld büßen", dieweil sie „seine Rechte verworfen haben". Aber selbst dann verwirft er sie nicht ganz um seines Bundes willen (v. 44). Die verzeihende und erbarmende Liebe des heiligen und gerechten Gottes ist und bleibt Endziel und Endzweck mit seinem Volke. Z. B. Jes. 60, 10: „in meinem Zorn schlug ich dich, in meiner Gnade habe ich mich deiner erbarmt". Vgl. Jes. 26, 20: „Verbirg dich, bis der Zorn vorübergehe" ꝛc. 5 Mos. 13, 17: daß er sich wende von seinem Zorn und gebe dir Erbarmen; Ps. 85, 3 ff.: „du hast die Verschuldung deines Volkes weggenommen, — hast abgelassen von der Gluth deines Zornes .. laß uns dein Erbarmen schauen und schenke uns dein Heil". So wendet Mose wiederholt fürbittend den Zorn Jahwe's ab mit Hinweis auf seine Verheißung (2 Mos. 32, 13 ff.) oder dadurch, daß er „dem Volk Sühne schafft" (4 Mos. 16, 46 f.) Durch das Verhalten seines Volkes (Gehorsam oder Ungehorsam) erscheinen Erbarmen und Zorn bedingt (5 Mos. 4, 24 ff., 31 ff.; 13, 17 f.). Ja, dieses Erbarmen wird geradezu als friedenbringende Kundgebung seiner Gerechtigkeit hingestellt (וּצְדָקָה וְשָׁלוֹם Ps. 85, 10 ff.). Beides: die strafende wie die versöhnende Gerechtigkeit sind Beweise seiner heilig geordneten Liebe. S. Mich. 7, 9: „den Unwillen (זַעַף) Jahwes will ich tragen, weil ich wider ihn gesündigt, bis er sich meiner Sache annimmt und .. ich mich erquicke an seiner Gerechtigkeit" (בְּצִדְקָתוֹ). Vgl. Ps. 6, 2 ff.; 2 Mos. 31, 17; 32, 12: „Laß ab von deinem heftigen Zorn"; Jes. 12, 1: „Ich danke dir, Jahwe, daß sich, nachdem du mir gezürnt, dein Zorn gewandt und du mich getröstet hast"; Jes. 54, 5 ff.: „dein Gemahl ist dein Schöpfer, Israel, .. und dein Erlöser ist der Heilige Israels .. im Zorn habe ich mein Angesicht einen Augenblick vor dir verborgen, aber mit

ewiger Gnade erbarme ich mich deiner"; Hoſ. 11, 8 ff.: „Mein Mitleid iſt entbrannt, mein heißer Zorn (חֲרוֹן אַפִּי) ſoll nicht zur That werden; denn ich bin Gott und nicht ein Menſch. Als Heiliger (קָדוֹשׁ) wohne ich unter euch und komme nicht zu euch im Grimme (בְּצִיר). Iſrael iſt ſelbſt ein dem Herrn geweihtes Heiligthum, weil Gott die Liebe zu ihm (אַהֲבָה) in der Brautzeit (im Liebesbund) kund gethan hat (Jak. 2, 2 f.; Jeſ. 4, 2 ff.; 3 Moſ. 27, 28; 5 Moſ. 7, 8: Er hat ſein Volk geliebt). Ja, als „der Heilige" wird er ſich erweiſen durch Errettung Iſraels vor den Feinden (Ez. 38, 16).

So iſt alſo der „Herr des Geſetzes" allerdings ein „Richter wider die Uebertreter" (Ez. 20, 21). Pſ. 30, 6: „Einen Augenblick währt ſein Zorn, aber Leben iſt in ſeiner Huld" (חַיִּים בִּרְצוֹנוֹ). Durch ſeinen Zorn ſchwinden wir dahin, wenn er „unſere verborgenen Sünden in das Licht ſeines Angeſichts ſtellt" (Pſ. 90, 7 ff.); aber „durch ſeine mitleidende Gnade macht er uns jubeln, daß wir fröhlich ſeien unſer Leben lang" (Pſ. 90, 13 ff. vgl. mit Pſ. 78, 38; Jeſ. 63, 6 ff.). Und der Zorn erſtreckt ſich nicht blos über die Bundbrüchigen in Iſrael (Ritſchl), ſondern auch über gerichtsreife Heiden. Vgl. 1 Moſ. 22, 22; 5 Moſ. 29, 22 (Sodom); Jon. 3, 9 (Ninive); Jeſ. 66, 15 ff. (er richtet „jegliches Fleiſch durch ſeinen Zorn") vgl. auch Jer. 24, 12 ff.; Mich. 5, 15; Ez. 18, 38; Zeph. 1, 18; 2, 2 f.; 3, 8. Darum treten auch Zorn und Gerechtigkeit in einen gewiſſen Gegenſatz (wie Gericht und Gnade), weil jener verzehrend, todbringend iſt, dieſe erlöſend und lebenbringend, z. B. Pſ. 69, 25. 28: „Gieße deinen Zorn über ſie, daß ſie nicht kommen zu deiner Gerechtigkeit." Dan. 9, 16: „nach all deiner Gerechtigkeit gieb, daß dein Zorn ablaſſe". — So gewiß nun Gott, als Herr des Geſetzes, der „eifrige" Gott iſt, deſſen Eifer (קִנְאָה) bald als Zornes-Eifer (5 Moſ. 29, 19; Pſ. 79, 5), bald als Liebes-Eifer (Jeſ. 9, 6; 26, 11; Sach. 8, 2) bezeichnet wird, ſofern er Sünden heimſucht an denen, die ihn haſſen (2 Moſ. 20, 5), aber Gnade erweiſt denen, die ihn lieben und ſeine Gebote halten, ſo gewiß erſcheint ſchon im A. B. kraft ſeiner thatſächlichen Erlöſung (aus Aegypten 2 Moſ. 20, 2) und kraft ſeiner Bundesverheißung die Liebe (אַהֲבָה) und das Erbarmen (רַחַם) als das überragende Moment im Weſen des Heilsgottes. Das grundlegende Liebesgebot Gott gegenüber (5 Moſ. 6, 5; vgl. 11, 1) und dem Nächſten gegenüber (3 Moſ. 19, 18; vgl. Mich. 6, 8) beruht darauf, daß die „Liebe Jahwes" (מֵאַהֲבַת יי) 5 Moſ. 7, 8) mit Euch iſt. Dies hat ſich in der Erlöſung aus dem Knechtshauſe vorläufig erwieſen (5 Moſ. 7, 13; 10, 15; 13, 18; 23, 6; 30, 3), tritt aber fort und fort in ſeiner Gnadenverheißung zu Tage; ſo Jeſ. 43, 4; 48, 14; 63, 9: vermöge ſeiner Liebe erlöſte er ſie; Pſ. 146, 8 der Herr liebet die Gerechten; Spr. 3, 12; Jer. 31, 3: mit ewiger Liebe (אַהֲבַת עוֹלָם) habe ich dich geliebt. In der Zeit der ſchließlichen Erlöſung aber ſoll ſie ſich durch den kommenden Meſſias vollenden (vgl.

Hoſ. 14, 5: ich will aus freien Stücken ihnen Liebe erzeigen, denn mein Zorn hat ſich gewandt; ſ. a. Hoſ. 2, 23; Jeſ. 49, 7. 13; 54, 7 ff.; 60, 10; 65, 15; Pſalm 89, 1 ff.).

Wir ſind ſo ausführlich auf die Grundgedanken des altteſtamentlichen ſtreng ethiſchen Monotheismus eingegangen, um einerſeits dem Vorurtheil entgegenzutreten, als kenne es den Gott der Liebe nicht, ſondern nur den heilig zürnenden Jahwe oder den furchtbaren „Natur- oder Gewittergott", und um andrerſeits es klar zu machen, wie die neuteſtamentliche Gottesidee durchaus auf altteſtamentlichen Vorausſetzungen ruht. (Vgl. Orelli, Altteſt. Prämiſſen zur N. T.lichen Verſöhnungslehre. Luth. Z. f. chriſtl. Wiſſ. 1884, I S. 22 f.; Iſſel, Der Begriff der Heiligkeit im N. T. 1887; R. Schröder, Der Begriff der Heiligkeit im A. u. N. T. 1892. S. a. Menken in ſeinem „Unterricht in den Wahrheiten der h. Schrift", 3. A. 1833, beſ. I, § 9 wo Heiligkeit und Gnade Gottes identificirt erſcheinen. Dieſtel „Ueber die Heiligkeit Gottes" Jahrb. f. D. Th. 1859, I. Weber, Vom Zorne Gottes 1862, S. 19 ff.; A. Ritſchl, R. u. V. II³ S. 125 f. u. derſ., De ira Dei 1859 S. 11 ff.). Neu iſt nur der Geſichtspunkt, unter welchem in der Lehre Jeſu und der Apoſtel die Liebe Gottes tritt (vgl. das Wort vom neuen Gebot καινὴ ἐντολή Joh. 13, 34; 1 Joh. 2, 7 ff.); und neu iſt auch die Gewißheit, daß lediglich in der Erlöſung durch das Evangelium von Chriſto, in ſeiner ſich ſelbſt aufopfernden Liebe uns die Liebe Gottes und unſere Kindſchaft verbürgt iſt (Joh. 15, 12 ff.; 1 Joh. 4, 8 ff.). Daher tritt auch auf neuteſtamentlichem Boden die Betonung der Heiligkeit und des Zornes zurück gegenüber der Alles überragenden, erlöſenden Liebe. Aber trotz der Vertiefung der Geſetzesforderung (Matth. 5, 20 ff.: Ich aber ſage euch) gilt das altteſtamentliche Geſetz als unverbrüchliches, heiliges Gebot Gottes, das unbedingt Erfüllung heiſcht (bis ins kleinſte Matth. 5, 18 f.). Und wiederholt hebt Chriſtus es hervor, daß Gottes Gebot zu halten, Lebensbedingung ſei (Matth. 15, 3 ff.; 19, 17; 22, 40: in dieſen beiden Hauptgeboten der Nächſten- und Gottesliebe hanget das ganze Geſetz und die Propheten). Auch ſahen wir ſchon, daß Chriſtus den Gedanken „Gott allein iſt der Gute" (Matth. 19, 16; Mark. 18, 17 ff.) und Gott, der Vater im Himmel, iſt allein der Vollkommene (τέλειος Matth. 5, 48), durchaus in Anlehnung an den altteſtamentlichen Gottesbegriff hervorhebt. Gleichwohl tritt in dem Selbſtzeugniß Jeſu, wie in der ganzen neuteſtamentlichen Lehre der Apoſtel der Begriff der Heiligkeit und des Zornes Gottes nicht derart in den Vordergrund, wie im A. B. In dem Munde Jeſu kommt der Ausdruck „heilig" von Gott gebraucht nur einmal im hoheprieſterlichen Gebet vor (πάτερ ἅγιε als Anrede Joh. 17, 11 vgl. v. 25 πάτερ δίκαιε). Und das Wort ὀργή wird auch nur einmal von Jeſus erwähnt, nämlich Luk. 21, 23. wo er im Zuſammenhang mit den ἡμέραι ἐκδικήσεως v. 22 von dem ſchließ-

lichen Gericht redet. Aber unrichtig wäre es, daraus den Schluß zu ziehen, daß „die Heiligkeit Gottes auf dem Boden des N. T.s verschwinde“ (Dieſtel) oder gar in den Begriff der „zuvorkommenden Liebe und Gütigkeit übergegangen ſei“ (Menken, Collenbuſch). Dagegen ſpricht ſchon die erſte Bitte des Vaterunſers (Matth. 6, 9 ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου Luk. 11, 2). Ferner iſt es der Sohn ſelbſt, den der Vater „geheiligt“ hat (Joh. 10, 36) und der ſich ſelbſt für ſie (ὑπὲρ αὐτῶν) heiligt (durch Selbſtaufopferung), auf daß ſie „geheiligt ſeien in der Wahrheit“ (Joh. 17, 17. 19). Endlich wird das Epitheton der Heiligkeit inſonderheit dem Geiſte Gottes zugeſchrieben, durch welchen Gott die Seinen heiligen will (ganz entſprechend dem altteſtamentlichen רוּחַ קָדְשׁוֹ Jeſ. 63, 10; Pſ. 51, 13), ſo daß ſich im neuteſtamentlichen Gedankenkreiſe Gottes Heiligkeit ſozuſagen in ſeinem, alle unſre Heiligung bedingenden Geiſte concentrirt (vgl. 1 Kor. 2, 11). Daher bezeichnet Jeſus die aus innerer Verſtockung hervorgehende Läſterung wider den „h. Geiſt“ als unvergebbare Sünde (Matth. 12, 32; Mark. 12, 36; Luk. 12, 12); er verheißt dagegen denen, die um den heiligen Geiſt im Glauben bitten, unbedingte Erhörung (Luk. 11, 13) und ſeinen Jüngern in der Zeit der Anfechtung den Beiſtand des heil. Geiſtes (Luk. 12, 12). Er ſelbſt, der Herr, in welchem der „Heilige Israels“ erſchienen iſt, wird wiederholt der „Heilige Gottes“ κατ' ἐξοχήν genannt (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ Mark. 1, 24; Luk. 4, 34; Joh. 6, 69). Deshalb mußte er „aus dem heil. Geiſte“ geboren werden (Matth. 1. 18 ff. vgl. Luk. 1, 35: τὸ γεννώμενον ἅγιον u. Luk. 2, 23 ἅγιον τῷ κυρίῳ). Deshalb konnte er auch „mit heil. Geiſte“ taufen (Matth. 3, 11; Joh. 1, 33; Mark. 1, 8) und den Jüngern den „heil. Geiſt“ mittheilen (Joh. 20, 22). — Speciell im Johanniš-Evangelium wird dann der Gedanke der Heiligkeit geradezu trinitariſch beſtimmt, ſofern Gott der Vater den Sohn durch den heil. Geiſt in den Seinen verklären, d. h. zu klarer und wahrer Erkenntniß bringen will (Joh. 14, 26 vgl. mit Matth. 28, 19 f.). Erſt auf dieſer Folie der gewahrten Heiligkeit erſcheint die Liebe Gottes als die Liebe des Vaters zum Sohne (Joh. 3, 35; 10, 17; 15, 9; 17, 23 ff.). Sie allein iſt der Quellpunkt unſrer Liebe zu Gott (Joh. 8, 42; 1 Joh. 4, 8 ff.) und die Bürgſchaft ſeiner Liebe zu uns (Joh. 14, 21; 1 Joh. 4, 19).

In den apoſtoliſchen Schriften wird die Heiligkeit als Epitheton Gottes im Ganzen ſelten hervorgehoben. Die Stellen 1 Petr. 1, 15 ff. (Ihr ſollt heilig ſein, denn ich bin heilig) und Apok. 4, 8 (das Trishagion) ſind nur Citate aus 3 Moſ. 11, 44; 19, 2 und Jeſ. 6, 3; und der Lobgeſang der Maria (Luk. 1, 49: ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ) bewegt ſich ganz in altteſtamentlichen Gedanken (vgl. Pſ. 77, 14 ff.; 99, 3; 111, 9). Von Gott ſelbſt wird ἅγιος eigentlich nur bei Johannes ausgeſagt. So 1 Joh. 2, 20: Ihr habt die Salbung ἀπὸ τοῦ ἁγίου, was freilich auch auf den Geiſt Gottes bezogen werden kann. Off. Joh. 3, 7 iſt die Lesart: ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινός unſicher,

aber Off. 6, 10 wird Gott ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός genannt, „der du alle Welt richteſt“ (κρίνεις). Daher iſt es auch Johannes, der „Apoſtel der Liebe“, der gegenüber den halsſtarrigen Sündern den Zorn Gottes als Ausdruck ſeiner richterlichen Heiligkeit betont, und zwar nicht blos im endgeſchichtlichen (eschatologiſchen) Sinne gegenüber den verſtockten Feinden (A. Ritſchl), ſondern auch für die Gegenwart gegenüber dem, der im Unglauben verharrt. So Joh. 3, 36, wo es von dem ἀπειθῶν τῷ υἱῷ heißt: ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν. Die ὀργὴ μέλλουσα (Luk. 3, 7; Matth. 3, 7; Mark. 3, 8) giebt ſich alſo ſchon hier auf Erden kund als ὀργὴ μένουσα, gleichwie nach dem Worte Jeſu Gericht und Leben nicht blos zukünftig ſind, ſondern ſchon hier auf Erden an dem Ungläubigen und Gläubigen ſich kund thun (vgl. Joh. 3, 18: wer nicht glaubet, der iſt ſchon gerichtet mit Joh. 5, 24: wer da glaubet ... der hat das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht; 6, 40. 47). Ich verweiſe auch auf Röm. 1, 18, wo das Präſens: ἀποκαλύπτεται ὀργὴ θεοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων unmöglich im prophetiſchen Sinne (Ritſchl) blos auf die Endzeit bezogen werden kann, da es Röm. 1, 24. 26 heißt: διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός ꝛc. Eſchatologiſch vollendet ſich nur der heilige und gerechte Zorn Gottes (δικαιοκρισία Röm. 2, 5; 1 Theſſ. 1, 10 vgl. mit Joh. 5, 30), ſo daß am großen Tage des Zorns (ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς Off. 6, 17 vgl. mit 11, 18; 14, 10; 16, 19; 19, 15) geradezu „vom Zorne des Lammes“ (ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου Off. 6, 17) das Gericht ausgehen ſoll über die Widerſtrebenden. Nur auf dieſer Folie erſcheint die Liebe und die erlöſende Gerechtigkeit göttlicher Gnade gerade bei Joh. als das überragende Moment im Weſen des heiligen Gottes: Joh. 3, 16: ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κοσμόν; 1 Joh. 2, 5: wer ſein Wort hält, in dem kommt die Liebe Gottes zur Vollendung (ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται); der hat „Gemeinſchaft mit ihm“ (κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ 1 Joh. 1, 6 vgl. 3, 1: „eine ſolche Liebe hat uns der Vater erwieſen, daß wir Kinder Gottes ſeien.“ Und „erkannt haben wir dieſe Liebe darin, daß Er ſich ſelbſt für uns hingegeben hat“ (1 Joh. 3, 16 f. vgl. 4, 10 mit Joh. 13, 1; 15, 13). Daher iſt nicht nur „die Liebe aus Gott“ (1 Joh. 4, 7), ſondern all' unſere Liebe beruht darauf, (ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη), daß er uns geliebt und geſandt ſeinen Sohn zur Sühnung (ἱλασμόν) unſerer Sünden. So verklärt ſich uns der Satz: Gott iſt Liebe (1 Joh. 4, 8. 16) zu voller erfahrungsmäßiger Wahrheit. Und dieſe heilige und durch Gott geheiligte Liebe geht Hand in Hand mit der wahren Gerechtigkeit, von der uns der heilige Geiſt überführen ſoll durch Hinweis auf den Sohn, der uns zu verſöhnen zum Vater gegangen (Joh. 16, 10). Daher wird Gott als „treu und gerecht“ (πιστὸς καὶ δίκαιος) bezeichnet, auf daß (ἵνα) er uns die Sünde vergiebt und uns (in Chriſto) reinigt von aller Ungerechtigkeit

(1 Joh. 1, 9). Dies beruht eben darauf, daß Jesus Christus, der Gerechte, die Versöhnung (ἱλασμός) ist für unsere und der ganzen Welt Sünde (vgl. 1 Joh. 2, 1 f.; 2, 29; 3, 7).

Bei Paulus geht Gottes heilig zürnende und gnadenreich vergebende Gerechtigkeit Hand in Hand mit seiner erlösenden Liebe (Röm. 3, 25 ff.; 5, 1 ff.). Auffallend könnte es erscheinen, daß in seinen Briefen die Ausdrücke: ἅγιος, ἁγιότης, ἁγιωσύνη nie direct von Gott gebraucht werden. Es wird jedoch als specifische Wirkung des göttlichen πνεῦμα ἅγιον die Heiligung (ἁγιάζειν, ἁγιασμός) von der durch Gott begnadigten Gemeinde und ihren Gliedern ausgesagt; so z. B. Röm. 6, 19. 22 (εἰς ἁγιασμόν); Eph. 5, 26; 1 Thess. 4, 3; 1 Kor. 1, 30 f. (Christus ist uns geworden δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις). Insbesondere wird der Geist Gottes als πνεῦμα ἁγιωσύνης gefaßt: so Röm. 1, 4; Gal. 3, 22. 29; 1 Tim. 3, 16 und namentlich Röm. 5, 5 ff., wo es heißt: „durch den heiligen Geist ist die Liebe Gottes (gen. subj.) ausgegossen in unser Herz, sintemal (v. 8) Gott die ihm eigene Liebe (τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς) festgestellt hat (συνίστησεν) dadurch, daß Christus für uns, da wir noch Sünder waren, gestorben ist; wie viel mehr werden wir als Gerechtfertigte durch sein Blut gerettet werden vor dem Zorn (ἀπὸ τῆς ὀργῆς v. 9)." Denn nach P. (Eph. 2, 3) sind wir Alle von Natur „Kinder des Zorns" (τέκνα ὀργῆς) und allesammt gestellt unter das göttliche Zorngericht (κατάκριμα Röm. 5, 18), bis die überragende Gnade und „Gerechtigkeit" Gottes in Christo uns zum Leben bringt (Röm. 5, 18). Es ist also durchaus einseitig und irreführend, wenn man — wie z. B. E. v. Schrenck in seiner Abhandlung über die neutestamentliche Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit (Mitth. u. Nachr. 1893, S. 193 ff.) besonders im Anschluß an Röm. 3, 24 ff. thut — nach Ritschl's Vorgang die Gerechtigkeit blos als die „geordnete Liebestreue" in der Vergebung zu Tage treten läßt. Das widerspräche der gesammten paulinischen Anschauung von dem gerecht richtenden „Gesetz" und seiner Zorn wirkenden Macht. Durch das an sich „heilige, gute und gerechte" Gesetz (Röm. 7, 12) wird ja die Sünde als Sünde derart aufgedeckt, daß das Gesetz „Zorn hervorruft" (Röm. 4, 15 vgl. mit 3, 20; 5, 13 f.; Gal. 2, 16; 3, 19). Nur durch Christum werden wir bewahrt vor der ὀργὴ ἐρχομένη (1 Thess. 1, 10; 2, 16; Eph. 5, 6; Kol. 3, 6). Denn Gott hat uns nicht gesetzt zum Zorn, sondern zur Erwerbung des Heils in Christo (1 Thess. 5, 9). Es spiegelt sich daher nach Paulus die Gerechtigkeit Gottes als eine strafende und das Böse richtende (Röm. 13, 4 ff.) ab in jener „Obrigkeit", die sich als eine „Dienerin Gottes" erweist, sofern sie ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι ist. Vgl. Röm. 12, 19: gebet Raum dem Zorne (Gottes), denn es stehet geschrieben: ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω (5 Mos. 32, 35; Ps. 94, 1). Ist nun Gott etwa ungerecht (ἄδικος), indem er Zorn vollzieht (ἐπιφέρει) zur Bestätigung seiner Gerechtigkeit (δικαιοσύνη

Röm. 3, 5)? Nimmermehr! Wie ſollte er ſonſt Richter der Welt ſein. Ja, er hat ſogar die „Gefäße des Zorns mit großer Geduld“ getragen (Röm. 9, 22); und der Reichthum ſeiner Freundlichkeit und Geduld ſoll ſie „zur Buße leiten“ (εἰς μετάνοιαν ἄγειν Röm. 2, 4). Aber durch Chriſtum und zwar durch ihn allein werden wir gerettet werden vor dem Zorn (σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς Röm. 5, 9. 10 ff.).

Namentlich wird in dem durchaus pauliniſchen Geiſt athmenden Hebräerbrief dieſer Geſichtspunkt geltend gemacht. Mit Rückblick auf die altteſtamentliche Cultusſtätte, die als τὸ ἅγιον κοσμικόν (Hebr. 9, 1 ff.) bezeichnet wird, weil ſie pädagogiſch und vorbildlich angeſehen noch „dieſer Welt Art“ an ſich hat, gilt Chriſtus als τῶν ἁγίων λειτουργός (Ebr. 8, 2). Der heilige Geiſt — ſo heißt es Ebr. 9, 8 — weiſt ſelbſt darauf hin, daß der Weg zum Heiligen (ἡ τῶν ἁγίων ὁδός) noch nicht offenbar geworden iſt, ſo lange noch das „erſte Zelt“ als ein Sinn- und Vorbild auf die kommende Heilszeit beſtand. Chriſtus aber, der einmal in das Heilige durch ſein Blut eingegangen, iſt eben dadurch auch als lebendiger Heilsweg erwieſen (Hebr. 9, 12; 10, 19), auf daß er das Volk heilige durch ſein eigenes Blut (Hebr. 13, 12). So kann ſich nun auf Grund der Sühne in ſeinem Blut für den Glaubenden die heilige Gerechtigkeit Gottes erweiſen durch die Vergebung der Sünden. Der Gerechte, der heilige Gott, kann auch allein frei ſprechen, rechtfertigen (Röm. 3, 24 ff.). Deshalb ſchreibt Paulus den Korinthern, trotz all der ihnen noch drohenden Sündengefahren (1 Kor. 6, 11): Ihr ſeid geheiligt, weil „abgewaſchen und gerechtfertigt im Namen des Herrn Jeſu Chriſti und in dem Geiſte unſeres Gottes“. Denn der „Gott des Friedens“ (ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης) iſt es, der allein uns ganz und gar zu heiligen vermag (1 Theſſ. 5, 23 ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς). Die „berufenen Heiligen“ (κλητοὶ ἅγιοι) ſind geheiligt in Chriſto (1 Kor. 1, 2 ἡγιασμένοι ἐν Χῷ vgl. Apoſtg. 20, 32); und zwar ſind ſie als vom Herrn Geliebte (ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου) zum Heil erwählt in der Heiligung des Geiſtes (ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος 2 Theſſ. 2, 13 vgl. 1 Petr. 1, 2; 3, 15). Durch Gottes erbarmende und erlöſende Liebe iſt daher aller Ruhm der Menſchen ausgeſchloſſen. In dem „Sohne ſeiner Liebe“ (υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ Kol. 1, 13) haben wir die Erlöſung: die Vergebung der Sünden (vgl. Eph. 1, 7: ἐν τῷ ἠγαπημένῳ; 2, 4: διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς. Darum: wer will uns ſcheiden von der Liebe Gottes, die in Chriſto Jeſu iſt, unſerm Herrn (Röm. 8, 39); und dieſe Liebe Gottes iſt ausgegoſſen in unſere Herzen durch den heiligen Geiſt, der uns gegeben ward (Röm. 5, 5). Alſo kann auch die heilige Liebe dem Gläubigen nur durch die Selbſtoffenbarung des dreieinigen Gottes in Chriſto gewiß werden (§ 7, a).

b) In der Formulirung der Kirchenlehre bei den alten DD.

tritt die heilige Liebe als Wesensbestimmung Gottes in auffallender Weise zurück. In H. Schmid's Dogm. der ev. luth. Kirche (§ 18) geschieht ihrer kaum Erwähnung. Es wird dieser Grundgedanke aus dem Centrum der ethischen Gottesidee gleichsam in die Peripherie der eigenschaftlichen Bestimmungen (Weltbeziehung Gottes) gerückt, und zwar meist im Zusammenhang mit der bonitas und sanctitas Dei. Allenfalls in der Trinitätslehre tritt der alte augustinische Gedanke von dem göttlichen amor sui (gegenüber dem Sohne im heiligen Geiste) andeutungsweise zu Tage (s. w. u. § 7, b). Als Wesensbestimmung gilt vor Allem der (noch rein formale oder metaphysische) Satz: Deus essentia spiritualis infinita (s. o. S. 124 f.) oder spiritus independens (Baier) oder ens spirituale a se subsistens (Hollaz). Die ethische (resp. meta-ethische) Näherbestimmung wird durch bonitas, sanctitas, necessitas volendi atque amandi (Holl.) wohl angedeutet, aber — wie gesagt — erst in der Entwickelung der Eigenschaftslehre oder der Weltbeziehung Gottes näher dargelegt. So kommt nicht zur vollen Geltung jener tiefe Grundgedanke, den Luther so oft (namentlich in seiner Erklärung von 1 Joh. 4, 16) ausdrückt: „Gott ist selbst die Liebe und sein Wesen ist eitel lauter Liebe, daß wenn jemand wollte Gott malen und treffen, so müßte er solch ein Bild treffen, das eitel Liebe wäre, als sei die göttliche Natur nichts denn ein Feuerofen und Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllet" ... und doch „wiederum ein Bild, das nicht wirklich, noch menschlich, ja nicht engelisch, noch himmelisch, sondern Gott selbst wäre." Dabei ist es charakteristisch, daß Luther im tiefsten Sinne den heiligen Zorn Gottes, wenn auch als ein „fremdes (d. h. durch die Menschheitssünde veranlaßtes) Werk in Gott" mit der Liebe zu vereinigen suchte. Ich verweise dafür auf den schönen Abschnitt in Luthers großem Katechismus, wo es (ed. Müller, S. 460, 63) heißt: „Alle Welt, wiewohl sie mit allem Fleiß darnach getrachtet hat, was Gott doch wäre (quidnam Deus esset) und was er im Sinne hätte und thäte, so hat sie doch der keins erlangen mögen. Hie aber — in allen dreien Artikeln (unseres Glaubens) — hat er selbst offenbaret und aufgethan den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe ... Wir könnten nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Hulde und Gnade erkenneten ohne durch den Herrn Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen, als einen zornigen und schrecklichen Richter. Von Christo aber könnten wir auch nichts wissen, wo es uns nicht durch den heiligen Geist (im Wort) offenbart wäre." — Aehnlich erscheint bei Melanchthon die misericordia mit Hinweis auf die beneficia Dei per Christum in den Vordergrund der Gottesidee gestellt. Aber der alte athanasianische Gedanke von der Wesensgutheit Gottes und der augustinische Satz: Gott sei summum bonum communicativum sui; ideo amat Deus se ipsum ut summum

bonum — kommt doch bei unſeren Lociſten nicht zu vollbewußter dogmatiſcher Lehrentwickelung. Wie tief ſpricht ſich z. B. Athanaſius (Dial. de trin. II, 169) aus, wenn er ſagt, Gott ſei die ἀγαθότης ſelbſt, d. h. er ſei ἀγαθός nicht κατὰ μετοχήν — wie der Menſch durch Antheilnahme an Gottes Güte und Gnade — ſondern durch ſein eigenes Weſen. Auguſtin's Ausſpruch: bonitas est substantia Dei, ſowie der andere: omne bonum aut Deus aut ex Deo — wird von unſeren a. DD. derart verwerthet, daß die bonitas Dei essentialis (αὐτοαγαθόν) von der benignitas (der ſich mittheilenden Güte) zu unterſcheiden ſei. Deus est vere bonus et solus bonus et omnis bonitatis causa (Gerh.). So ſchon Anſelm: Deus est essentialiter bonus.

Der Hauptſache nach läßt ſich alſo der von uns betonte Grundgedanke in der altdogmatiſchen Lehrentwickelung wohl nachweiſen; aber er gelangt nicht zu voller ſyſtematiſcher Klarheit. So wird z. B. die Heiligkeit (sanctitas) zwar richtig, aber doch einſeitig definirt als die rectitudo (Baier) oder puritas (Quenſt.), qua Deus omnia, quae recta atque bona sunt, aeternae suae legi conformiter vult. Die perfectio, die in Folge deſſen Gott absolute et in se competit (Baier) wird als idea aut exemplar perfectionis creatae dargeſtellt, und zwar entſprechend ſeiner justitia interna (als conformitas essentiae divinae cum voluntate div.), ſowie ſeiner veritas interna (als conformitas ess. Div. cum intellectu divino). Die justitia wird dann näher bezeichnet als summa et immutabilis voluntatis divinae rectitudo, a creatura rationali quod rectum et justum est exigens (Quenſt.). Das Verhältniß der Forderung wird einſeitig hervorgehoben (ſ. w. u. § 8) und kommt im Zuſammenhang mit der ira Dei als Motiv für die Nothwendigkeit der Sühne (bei der Lehre von der satisfactio ſ. w. u. Abſchn. IV, 3) in Betracht. Die Liebe Gottes wird daher z. B. von Hutter ausdrücklich als eine ordinata (nicht absoluta) bezeichnet. Quenſt. unterſcheidet im Anſchluß an ſcholaſtiſche Begriffsbeſtimmung eine dreifache Art des amor Dei, quo ipse cum objecto amabili se suaviter unit: nämlich a) amor necessarius aut naturalis (?), wo Gott ſelbſt das objectum amoris adaequatum ſei; b) amor universalis complacentiae (vol. libera) gegenüber der Creatur, und zwar gegenüber der unperſönlichen als amor generalis, der perſönlichen als amor specialis und gegenüber den Frommen als amor specialissimus. Infolge deſſen bezeichnet Quenſt. Gott als die vita, ſofern er essentialiter αὐτόζωος ſei, effective oder ἐνεργητικῶς alles Leben der Creatur bedinge. — Aehnlich Hollaz (Exam. 1707 p. 254), indem er die bonitas essentialis Dei als das attributum kennzeichnet, durch welches die essentia divina voluntati Dei adeo complacet, ut ipsam tamquam perfectissime amabile bonum amat; während die bonitas moralis in der sancti-

tas gipfelt, die aus der Liebe Gottes zu sich selbst hervorgeht. Die necessitas volendi atque amandi sei — wie Hollaz hinzufügt — in Deo respectu summi et infiniti boni eine solche, die perfectior sei als die libertas opposita (formale Freiheit oder Willkür). Bei Dannhauer († 1666), dem Lehrer Spener's, finden wir besonders deutlich ausgeprägt die Unterscheidung einer caritas naturalis, qua Deus semet ut summum bonum et pulchrum necessario amat suamque bonitatem communicat intra se (vgl. Trinitätslehre); und einer caritas libera, qua fertur extra ad creaturas, nominatim ad homines. Wie die heilige Liebe sich trinitarisch nach altdogmatischer Lehre ausprägt, darüber s. w. u. § 7, b.

c) Fassen wir schließlich den Gegensatz gegen unseren Paragraphen ins Auge, so haben wir hier eigentlich gar nicht mehr mit dem Pantheismus zu rechnen, weder in seiner idealistischen (monistischen), noch in seiner naturalistischen (dualistischen) Form. Wo die Persönlichkeit Gottes (s. o. S. 125) nicht anerkannt wird, wo Gott selbst in die Weltsphäre oder den Naturproceß herabgezogen wird, da hört eo ipso die Liebesfähigkeit im idealen, geistig-persönlichen Sinne freier Selbstmittheilung auf. Ja, der consequente Pantheist muß, wenn er der Phrase Valet zu sagen den Muth besitzt, die Liebe als Beweis eines Mangels, einer Unvollkommenheit, weil Ergänzungsbedürftigkeit, also im Grunde als eine pathologische Erscheinung bezeichnen und deshalb von Gott negiren. Selbst bei Kant finden wir dahin lautende Aeußerungen. Aber in voller Consequenz treten sie zu Tage wie bei Spinoza, so in der altheidnischen Philosophie bei Aristoteles. Der letztere (Eth. Eud. 4, 3; Magn. Mor. 2, 11) giebt wohl zu, daß es eine begeisterte Liebe zu der von ihm entwickelten Gottesidee, als der allbewegenden Welturfächlichkeit gebe; *ἡ πρὸς τὸν θεὸν φιλία* nennt er sie, da der im Christenthum erst sich entwickelnde Begriff der *ἀγάπη* ihm fehlt. Aber eine Gegenliebe Gottes sei ebensowenig denkbar als ein Lieben von Seiten Gottes überhaupt (*οὔτε ἀντιφιλεῖσθαι δέχεται οὐδ' ὅλως τὸ φιλεῖν*). Es wäre sinnlos, wenn Jemand sagen wollte, daß Gott selbst zu lieben im Stande sei (*ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη, εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία*). Tiefer scheint die ältere griechische Philosophie zu greifen, wenn ein Empedokles und nach ihm Plato den Eros (*ἔρως*) als den zusammenhaltenden, ordnenden Geist des gesammten Naturlebens bezeichnete, und wenn demgemäß ein Boëthius (De consol. philos. II, 8) von einem coelo imperitans amor zu reden im Stande war. Aber hier handelt es sich doch nur um eine belebende, Alles verbindende (ideale) Naturmacht ohne eine Spur von persönlicher Selbsthingabe. — Besonders deutlich tritt für den consequent pantheistischen Standpunkt die Unmöglichkeit, Gott als die heilige Liebe zu fassen, bei Spinoza zu Tage; nur daß er auch hier in einem crassen Selbstwiderspruch sich bewegt. Er stellt die geistige Liebe zu Gott (amor Dei intellectualis) als ein ethisches

Ideal hin; und doch behauptet er gleichzeitig, daß Liebe von Seiten Gottes zu erwarten oder zu behaupten so viel sei als Gott negiren, weil man ihm dann einen Mangel, eine Ergänzungsbedürftigkeit zuschriebe (s. o. omnis determinatio negatio). Wie soll ich aber lieben, d. h. zu voller Willensgemeinschaft geistiger Art mich Dem hingeben können, der selbst nicht zu lieben im Stande ist, weil er als Natursubstanz unendlicher Art (s. o. S. 128 f.) weder zwecksetzend handeln, noch in Wort und That persönlich sich uns als Gott der Geschichte hinzugeben vermag! — Man sagt zwar oft: ich liebe die Natur; und bei aller Naturvergötterung wird in der Menschheit die Liebe (der Altruismus) als das höchste Ideal (Herbert Spencer, Benjamin Kidd), ja in gewissem Sinne auch vom pantheistischen Monismus (E. v. Hartmann) als das höchste Gut anerkannt. Wie aber das in einer folgerichtig ausgeprägten Weltanschauung möglich sein soll, wenn Gott als dem „unbewußten" Welt- und Naturgrunde die Liebe abgesprochen wird, das hat wohl noch kein Verstand der Verständigen zu klären vermocht.

Es ist daher sehr begreiflich, daß der „fromme" rationalisirende Deismus vom „lieben Gott" zu schwärmen anfing und die mystisch angehauchte Theosophie die Liebe in Gott als die centrale „Gemüthseigenschaft", ja als das „Gemüth im Gemüth", als das „urbildliche Gemüthsleben in Gott" (Lipsius, Dogm. 3. A. S. 286 u. bes. § 370) oder als die specifische Eigenschaft des göttlichen „Gefühls" charakterisirte. Selbst Kahnis meinte sie so fassen zu müssen, indem er nach der bekannten, aber irreführenden psychologischen Dreitheilung auch in Gott ein Wissen, Wollen und Fühlen voraussetzt und dementsprechend Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe als „Eigenschaften" Gottes unterscheidet (Luth. Dogmatik 2. A. S. 332 f.). Ja, er wagt sogar die Behauptung, daß Gott nur sofern er „sich selbst fühlt", d. h. sofern er „als Gemüth sich selbst liebt", der „selige Gott" sei (S. 32 f.), der kraft jener Liebe als „Gemüthseigenschaft" sein „Leben der Welt giebt, damit die Welt durch dasselbe (!) selig werde" (S. 346). Wie leicht wird dann jener „liebe Gott" zum „gemüthlichen Gott", der fünf gerade sein läßt und das: „Seid umschlungen Millionen" auf seine Fahne schreibt! Das ist aber im Grunde nur dort angezeigt, wo man die Liebe — wie einst Marcion that — von der Gerechtigkeit und Heiligkeit absondert und mit der heiligen Gerechtigkeit auch den Ernst göttlichen Zorns — als einen des Heilsgottes unwürdigen Gedanken — entweder bei Seite schiebt oder der alttestamentlichen, für den Christen überwundenen Sphäre der äußerlichen Rechtsordnung (Theokratie) zutheilt. Wir haben oben gesehen (S. 156 ff.), wie unbegründet das ist, und daß im A. wie N. T. der Heilsgott eben der heilig liebende ist, der sein Gesetz als Ausdruck seines h. Willens bewahrt und seine Gnadenverheißung als Kundgebung seines erlösenden Liebeswillens bewährt.

Seit Schleiermacher ist es nun in der modernen Theologie gang und gäbe geworden, die Liebe einseitig in den Vordergrund zu stellen und den heiligen Zorn (resp. die strafende Gerechtigkeit) Gottes zu ignoriren oder abzuschwächen. Es ist durchaus charakteristisch, daß Schleiermacher, indem er die Liebe (wie uns scheint in unzureichender Weise) als die „Eigenschaft (?) Gottes bezeichnet, vermöge welcher das göttliche Wesen sich mittheilt und welche im Werk der Erlösung erkannt wird", — die Heiligkeit als die „göttliche Ursächlichkeit" definirt, kraft deren „in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit das Gewissen gesetzt ist". Das erfahrungsmäßig oft schlafende, irrende oder abgestumpfte Gewissen kann und soll zwar durch Gottes im Gesetz (durchaus objectiv) sich kundgebende Heiligkeit geweckt, geleitet und geschärft werden. Nie aber kann das (rein subjective) Gewissen bedingender Maaßstab oder auch nur der reine Wiederhall der heiligen und gerechten göttlichen Willenskundgebung sein. Es erklärt sich vielmehr Schleiermachers subjectivistische Umdeutung der Heiligkeit aus seiner Antipathie gegen das Gesetz als (objectiven) Ausdruck und Kundgebung göttlicher Heiligkeit. — Aehnlich ist die Argumentation bei R. Rothe, besonders in seiner Grundlegung zur theol. Ethik (Bd. I² S. 166 ff.). Nur daß bei ihm in der Ausdeutung des Satzes: „Gott ist die Liebe" der Schelling-Hegel'sche Gedanke von der Nothwendigkeit ewiger Weltschöpfung sich so einmischt, daß die „Selbstmittheilung Gottes an sein Anderes" (die Welt und die Menschheit) als selbstverständliches Postulat erscheint. Aehnlich O. Pfleiderer (Grundriß ꝛc. § 93) wo die Liebe Gottes — als Selbstmittheilung an die Creatur — „die Kluft zwischen Endlichem und Unendlichem" aufheben und mit dem „ihr wesensgleichen (?) Menschen die innigste Gemeinschaft gottmenschlicher Lebenseinheit" eingehen soll. Irreführend ist es auch, wenn Rothe sagt (S. 167): „In Gott geht die Liebe ausschließend auf das Mittheilen und Geben — schlechthin nicht auf das Empfangen und Nehmen". Also eine theilnahmlose Liebe?! Und zugleich eine unfrei werdende, weil erst in und mit der Welt sich „nothwendig" verwirklichende! Dabei ist es charakteristisch, daß bei Rothe's theologischer Grundlegung zur Ethik gerade das moralisch so hochwichtige, ja entscheidende Moment der Heiligkeit mit keinem Wort erwähnt und daher auch der gerechte Zorn Gottes über die Sünde einfach ignorirt wird. Geschieht aber dies, so muß zweierlei die unumgängliche Folge sein: das Weltdasein ist das „absolute" Correlat und die Wiederbringung Aller (Apokatastasis) die absolute Consequenz des Gottesbegriffs, der nur von der „allumfassenden Liebe" Zeugniß giebt und dem sozusagen das Knochengerüst der Heiligkeit, der (meta-physischen und meta-ethischen) Selbstbewahrung fehlt. So erklärt sich der Ausspruch Biedermanns (§ 625): „Ist die Liebe das Wesen Gottes, so gehört auch das zum Wesen Gottes, was die Bethätigung

seiner Liebe ausmacht. Es gehört also zum Wesen Gottes, eine (unendliche) Welt außer sich ins Dasein zu rufen und sich an sie aufzuschließen".

Gegen solch eine gleichsam metaphysische Weltnothwendigkeit als Product göttlich-überströmender Liebes- und Lebensfülle lehnt sich das christliche Glaubensbewußtsein auf, um die Freiheit und das ethische Motiv in der Bethätigung der „allmächtigen Liebe" zu wahren. Es ist ein unbestreitbares Verdienst A. Ritschl's und seiner Schule, dem gesunden Theismus in dieser Hinsicht wieder Raum geschafft und den Boden bereitet zu haben. Aber leider treten uns hier zugleich Einseitigkeiten und halbwahre Behauptungen entgegen, die dieses Verdienst schmälern. So, wenn das Reich Gottes als ein in der Welt und unter den Menschen sich verwirklichendes Reich der Liebe zum „Selbstzweck" Gottes erhoben, d. h. doch als Mittel der Selbstverwirklichung Gottes gedacht wird, womit eigentlich der speculativ pantheistische Gedanke einer Weltnothwendigkeit ausgesprochen ist. Es reicht ferner nicht aus, zu sagen — wie Ritschl (Unterr. in d. Rel., 3. A. § 11 f.) thut — „der vollständige christliche Begriff von Gott" sei die Liebe, und diese sei nichts anderes, als der „stetige Wille, die Zwecke des geliebten Gegenstandes zu fördern und darin seine Freude und Seligkeit zu finden". Dies paßt wohl auf menschliche und christliche Liebe. Aber die Gottesliebe will eben als die schlechthin heilige näher bestimmt und in ihrer Eigenart begrenzt sein. Sie hat an der richterlich-zürnenden Gerechtigkeit ihr Maaß und ihre Schranke (s. o. S. 119 ff.). Es ist erfreulich zu sehen, wie z. B. Fr. Nitzsch (Lehrb. der Dogm., 2. A., § 18) trotz seiner vielfachen Berührung mit dem Ritschl'schen Standpunkt die göttliche (immanente) Heiligkeit als den „centralen Focus aller Eigenschaften Gottes" hinstellt. Für Ritschl's Gottesidee ist es hingegen charakteristisch, daß die Heiligkeit ganz zurücktritt, daß die „Gerechtigkeit" nur als „geordnete Liebestreue" gefaßt und der „Zorn Gottes" (alttestamentlich und eschatologisch) nur als in der richterlichen Vernichtung der Bundbrüchigen und der dem Reich Gottes dauernd Widerstrebenden sich kundgebend gedeutet wird. Wir haben schon oben gesehen (s. S. 148 ff.), wie unzulänglich und einseitig das ist. Ritschl selbst und so auch alle seine Schüler wittern bei der Betonung der Strafgerechtigkeit des heil. Gottes auf Grund der Gesetzesforderung gleich etwas von juridisch-äußerlicher Betrachtungsweise. Ja, sie stellen die Idee einer göttlich-heiligen Rechtsforderung sofort mit dem staatlich-menschlichen Forderungs- und Strafverhältniß in eine Kategorie, um sie — auf dem religiös-ethischen Gebiet unseres Kindesverhältnisses zu Gott — schlechterdings zu verwerfen. Das wäre vollberechtigt, wenn die heilige Forderung göttlichen Willens als eine „Summe von Einzelgeboten" nicht die Gesinnung beträfe, sondern sich nur auf die einzelnen, äußerlich controlirbaren und strafbaren Handlungen bezöge; oder wenn jene, die Sühne fordernde, aber auch beschaf-

fende heilige Strafgerechtigkeit Gottes sich blos — wie in staatlicher Rechtsordnung — auf äußerlich controlirbare Verschuldungen und Vergehen bezöge. Zwar besteht für die pädagogische Vorstufe der alttestamentlichen Gesetzgebung jener rein theokratische Gesichtspunkt noch zu Recht, der mit der staatlichen Rechtsforderung eine gewisse Analogie aufweist (vgl. § 28). Aber diese Vorstufe der elementaren Rechtsforderung (beim Gesetz in Einzelgeboten) auf alttestamentlichem Boden wird im neuen Bunde nicht blos vertieft, sondern zu wahrer Erfüllung im Reiche Christi gebracht. Jedenfalls ist es nicht die heilige Gesetzesforderung an und für sich, die uns an die staatlich-juridische Analogie erinnert, sondern nur ihre vorläufige erzieherische Form. Namentlich tritt diese unverkennbar zu Tage in all den specialisirten Vorschriften über häusliches, bürgerliches und national-cultisches Verhalten, während die göttliche Forderung im Dekalog und vollends in den beiden Hauptgeboten der Gottes- und Nächstenliebe doch nichts mit menschlicher und staatlicher Rechtssatzung gemein hat. Sofern der heilige Gott als Erlöser seines Volkes in seinem Gesetz das ganze Herz, die volle Gesinnung beim „Thun der Gebote" als „Lebensbedingung" fordert, kann weder sein Willensgebot, noch die für schuldvolle Uebertretung gedrohte Strafe nach Analogie menschlicher, resp. staatlicher Gesetzgebung und Rechtsordnung gedeutet werden. Die heilige Gerechtigkeit, wie der heilige Zorn Gottes bemißt sich vielmehr nach dem Maaßstabe seiner Herzenskündigung und der menschlichen Schuld dem Herzenskündiger gegenüber. Und eben daher ist es dieselbe heilige Gerechtigkeit, die als Zorn gegenüber der dauernden Herzenshärtigkeit die Sünden heimsucht, und die zugleich als geordnete (die Sühne beschaffende) heilige Liebe die bußfertigen, ihre tiefe Schuld als gerechtes Gottesgericht empfindenden Sünder zu sich zieht und rechtfertigt. — Das werden wir in der Lehre von der Versöhnung (Abschn. IV, Cap. 3), sowie in der Lehre von der Gerechtsprechung (Abschn. V, Cap. 3) auf Grund der im Glauben erfaßten sühnenden Heilsthat des sich selbst aufopfernden Gottessohnes näher darzulegen haben. Denn hier reichen sich die heiligsühnende Strafgerechtigkeit und die erbarmungsreiche heilige Liebe Gottes die Hand, d. h. sie gelangen wenigstens für unser christliches Glaubensbewußtsein zu innerer widerspruchsloser Versöhnung (s. Abschn. III, 3).

Die Liebe bildet also immerhin — darin sind wir mit Ritschl einig — den eigentlichen Brennpunkt göttlichen Wesens als des wahren und lebendigen Heilsgottes. So ist auch vielfach die Idee der Liebe Gottes zum Kern- und Mittelpunkt der ganzen systematischen Darstellung christlicher Heilslehre gemacht worden, z. B. von Sartorius „Die Lehre v. der heil. Liebe" (4. A. 1861) als „Grundzüge der evang.kirchl. Moraltheologie"; von Schöberlein: Die Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Princip der Liebe (1848 u. 51). Insonderheit hat Liebner (Die christl. Dogm. aus dem

christolog. Princ. Bd. I, 1849) die Liebe Gottes zum durchschlagenden Gesichtspunkt für die trinitarische Selbstunterscheidung im göttlichen Wesen erhoben (ähnlich Jul. Müller, L. v. der Sünde II³ S. 180 ff.). Ob mit Recht und wirklich klarem Erfolge, werden wir im nächsten Paragraphen zu untersuchen haben.

§ 7. Gott als der Dreieinige.

(Meta-historische Einzigartigkeit Gottes.)

1. Für die christliche Frömmigkeit ist der Glaube an den einigen Gott (s. o. § 5, 3) eine dermaßen nothwendige und selbstverständliche Voraussetzung, daß ohne sie eine kindliche Gebetsgemeinschaft im Sinne unbedingter Hingabe (Bd. I, § 6) gar nicht denkbar, geschweige denn wirklich vollziehbar wäre. Sowohl die Idee des persönlichen selbstherrlichen Geistes (§ 5, 1), als die der heiligen Liebe (§ 6) duldet kein Nebeneinander unterschiedener, sei es gleichwerthiger, sei es einander untergeordneter Gottheiten. Es wäre einfach Rückfall ins Heidenthum, wollten wir mit Berufung auf die kirchlich überlieferte Trinitätslehre von drei Göttern oder Gottheiten reden, die wir als Christen verehren und anbeten. Solch ein Tritheismus hätte nichts voraus vor allen polytheistischen Religionsformen, und wir müßten das Judenthum, sowie den Islam wegen ihrer streng unitarischen Gottesidee religiös höher werthen, als das vor drei Gottheiten anbetend sich beugende Christenthum. Es ist ein Zeichen der Voreingenommenheit oder des vorschnellen Urtheils, wenn z. B. in Uebereinstimmung mit englischen Unitariern Stopford A. Brooke (a. a. O. S. 43) die „metaphysische Idee der Dreieinigkeit" sich „beinahe physisch gefaßt" denkt und dann naturgemäß zu dem falschen Schluß kommt: „und wir erhielten drei Götter!"

Nun liegt aber auf der Hand — und namentlich das in dieser Hinsicht ausgeprägteste Bekenntniß, das sogen. athanasianische Symbolum quicunque ist deß ein Zeuge —, daß die christliche Kirche bei der Ausgestaltung ihrer Trinitätslehre stets den Gedanken von „drei Göttern" energisch abgewiesen und daß auch factisch (mit Ausnahme vielleicht des nominalistischen Scholastikers

Roſcellin um 1092) nie auch nur die Gefahr einer tritheiſtiſchen Gottesverehrung ſich an dieſe Lehre geknüpft hat. Die Doppelgefahr, die die Kirche zu fortſchreitend genauerer Formulirung der Lehre von der Einen Gottheit in den drei weſensgleichen „Perſonen“ (Hypoſtaſen) veranlaßte und drängte, war einerſeits jener verſchwommene pantheiſtiſch-ſpeculativ angehauchte Monarchianismus, der (nach Vorgang des Sabellius) im Sohne und heil. Geiſte nur vorübergehende Offenbarungsformen (*πρόσωπα*) der Einen Gottheit (des Vaters) ſah; andererſeits jener oberflächliche, deiſtiſch-rationaliſtiſch gefärbte Subordinatianismus, der (nach Vorgang des Arius) Chriſtum und den heil. Geiſt in die creatürliche Sphäre herabdrückte und dadurch die einzigartige Ehre und Anbetungswürdigkeit des allein ewigen, überweltlichen Gottes des Vaters zu retten meinte. Dahingegen ſtand, wie für die chriſtliche Urgemeinde, ſo auch für die dogmatiſirende Thätigkeit der Kirche jener zuverſichtliche Glaube im Vordergrunde, daß in Jeſu Chriſto, dem menſchgewordenen Gottesſohne, und durch das ſpecifiſch göttliche Zeugniß des heil. Geiſtes der Vater ſelbſt als Heilsgott, als Gott der Verſöhnung uns entgegentritt. Vom chriſtologiſchen Mittelpunkte aus, in dem rein praktiſch-religiöſen Intereſſe der Wahrung des Verſöhnungsgedankens wurde das Problem zu erfaſſen, genauer zu entwickeln und gegen Umdeutung zu ſchützen geſucht. Dabei war es unvermeidlich, daß für die Wahrung namentlich der Gottheit Chriſti, um die es ſich zunächſt handelte, eine ſchärfere Bekenntnißformulirung geſucht wurde. Dieſe konnte, wie bei allen ſolchen geſchichtlichen und dogmengeſchichtlichen Begriffsbildungen, nicht ohne Einfluß der geiſtigen Zeitſtrömung (hier der helleniſch-philoſophiſchen Denkweiſe) zum Vollzug kommen. Die einfache Wiederholung der Schriftausſagen oder die Berufung auf das Taufſymbol (Matth. 28, 19 f.) war hier weder ausreichend, noch entſcheidend. Denn auch die Gegner, die Chriſti ewige (präexiſtente) und metaphyſiſche Gottheit mit ihren Behauptungen zu gefährden und damit die feſte Heilsgrundlage chriſtlichen Glaubens zu untergraben drohten, beriefen ſich auf beide Inſtanzen: Schrift

und Taufsymbol. Es galt also den urchristlichen Glauben der Christenheit in unmißverständlicher Weise gegen Umdeutungen zu wahren und so das tiefste und fruchtbarste religiöse Problem unseres christocentrischen Heilsglaubens gegen absichtliche oder unabsichtliche Entleerung zu schützen.

Ob das in der Formulirung des kirchlich-trinitarischen Dogmas auf Grund der heil. Schrift so geschehen ist, wie es unserm innersten christlichen Heilsbedürfniß entspricht, ohne unserer festen Ueberzeugung von der nothwendigen Einheit des lebendigen Heilsgottes zu widersprechen, das können wir erst am Schluß unserer gesammten systematischen Untersuchung — namentlich bei der Darlegung des christologischen und pneumatologischen Problems (Abschn. IV u. V) — feststellen. Hier handelt sichs für uns zunächst nur darum, ins Auge zu fassen, ob und wie mit dem bisher entwickelten Gottesbegriff sich das Problem einer dreifachen Selbstunterscheidung in Gott vereinigen läßt, resp. ob und inwieweit gerade der Begriff des einheitlichen Heilsgottes eine solche, über das Zeitgeschichtliche hinausragende (meta-historische) Selbstunterscheidung auf Grund unserer persönlichen Heilserfahrung, göttlicher Selbstoffenbarung und innergöttlicher Selbstlebendigkeit fordert.

Man verbaut sich m. E. von vornherein den Weg zur richtigen Beurtheilung und Erfassung dieses gewaltigen Problems, wenn man entweder das fertig formulirte Dogma (drei Personen in Einem Wesen) als das mysterium tremendae majestatis divinae gleichsam zur Demüthigung der menschlich anmaßenden Vernunft wie ein gehorsam anzunehmendes Glaubensobject in den Vordergrund stellt; oder aber es als höchste menschliche und göttliche Weisheit auf natürlich-psychologischem Wege zu erklären, bezw. speculativ (philosophisch) in seiner höheren Vernünftigkeit zu entwickeln und zu beweisen versucht. Wie die Geschichte lehrt (s. w. u. sub b u. c) sind bis auf den heutigen Tag beide Methoden versucht worden. Es ist zunächst eine in kirchlichen Kreisen gangbare Behauptung, das trinitarische Dogma sei und bleibe auch in seiner ausgeprägten (nicäno-konstantinopolitanischen, resp. athanasianischen) Formulirung der Vernunft schlechthin unbegreiflich, ein Beweis dafür, daß jene Formeln nicht aus philosophischen (hellenistischen) Vernunftinteressen hervorgegangen seien. Im Gegentheil. Der Anstoß vermehrte sich

und man berief sich auf das „schlechterdings" unfaßbare, göttliche Mysterium, falls Jemand eine Erklärung forderte oder in seinen Sinn tiefer einzudringen suchte. Man behauptete vielmehr: das muß man glauben, um selig zu werden — nicht direct quia absurdum, sondern -- weil es die Offenbarung Gottes uns sage und weil die Kirche auf Grund der heiligen Schrift es einmal so bestimmt habe. Das ist wesentlich der katholisirende Standpunkt, welcher verkennt, daß der christliche Glaube nie blinder Gehorsam im Sinne des Fürwahrhaltens sein darf, und daß unsere denkwollende Vernunft, ja unser demgemäßes Wissen, falls es aus christlicher Heilserfahrung geboren und durch das Geistzeugniß der Schrift erleuchtet ist, durchaus nicht jenem Glauben zu widersprechen braucht, sondern ihn zu klären, zu innerlicher Gewißheit und in sich einheitlicher Ueberzeugung zu entwickeln berufen ist (s. Bd. I, § 20). Also irgendwie muß doch das trinitarische Problem verständlich sein, um nicht mißverständlich zu werden oder ganz unverstanden, d. h. unfruchtbar zu bleiben. Der Glaubensgehorsam, der sich sozusagen stumm und dumm dem Mysterium als solchem beugt, ist schlechterdings werthlos und nichts weniger als ein Zeugniß der Pietät. Er ist nur ein Verzicht auf lebendige und innerlich wahre Aneignung, d. h. eine Frucht unlebendiger Auctorität.

Auf der anderen Seite war man — und zwar vielfach in streng kirchlichen Kreisen — bemüht, die volle Berechtigung, ja die Nothwendigkeit jener innergöttlichen dreifachen Selbstunterscheidung durch Analogien aus der Natur und dem Seelenleben des Menschen, sowie durch speculative oder mystische Deduction aus der Idee der „absoluten" Persönlichkeit Gottes oder aus dem Wesen der Liebe herzuleiten und so der Vernunft als höchste Wahrheit zu demonstriren, ja selbst dem außerchristlichen oder ungläubigen Standpunkt zugänglich zu machen. Man beging da einen ähnlichen principiellen Fehler wie bei den Beweisen für das Dasein Gottes (§ 2). Wir werden später (s. sub c) im Einzelnen nachweisen, wie die psychologischen und die Naturanalogien ganz ungeeignet sind, das trinitarische Mysterium sei es auch nur zu illustriren. Hier kann ich J. Kaftan (Dogmatik 1897, S. 211) nur durchaus zustimmen, wenn er sagt: es sei die Aufgabe evangelischer Dogmatik, die dem Glauben unmittelbar gegebene Erkenntniß Gottes als des dreieinigen so zu formuliren, wie sie „ein wirklicher und fruchtbarer Besitz der Frömmigkeit und aller Gläubigen sein kann"; und zwar muß ohne Appellation an die „Weltidee" (S. 208) die Dreieinigkeit des Heilsgottes als die „zusammenfassende Formel im Interesse des Monotheismus" für das urchristliche Glaubensbewußtsein sich erweisen lassen (S. 212).

Bei dem sich aufdrängenden Gefühl der Unzulänglichkeit solcher, aus der Creatursphäre entnommenen Analogien nahm man dann seine Zuflucht zu speculativen und mystischen Deductionsversuchen. Die Idee des Geistes

fordere den Selbstbewußtseinsproceß in Gott! Abgesehen davon, daß auf diesem Wege nur unterschiedene Functionen, nicht aber persönliche Subsistenzweisen im göttlichen Wesen dargelegt werden konnten, lag die Gefahr nahe und trat bei pantheistischer Grundanschauung nothwendig zu Tage, daß der göttliche Selbstbewußtseinsvollzug in den Weltproceß, näher: in den Proceß des menschlichen Denkens (D. Strauß) herabgezogen und dadurch das Gegentheil der Absicht erreicht wurde, die den trinitarischen Bestimmungen der biblisch-kirchlichen Lehre zu Grunde lag, nämlich den Heilsgott in seiner überweltlichen Selbstlebendigkeit zu erfassen. — Diesem Ziele scheint nun die tiefere, mystisch gefaßte Liebestriplicität näher zu kommen. Ist Gott die ewige, heilige, selbstgenugsame Liebe, so müsse, da Liebe persönliche Gegenseitigkeit und Gemeinschaft in sich schließe, auch als ewiges, ihm wesensgleiches Object seiner väterlichen Liebe der Sohn gedacht werden, mit dem der Vater sich in der wiederum persönlich zu denkenden Gemeinschaft des heiligen Geistes ewig zusammenschließe. Allein es liegt auf der Hand, daß auf diesem Wege höchstens eine Liebesdualität (zwischen Vater und Sohn), nicht aber eine dreifache persönliche Selbstunterscheidung sich ergeben kann. Der heilige Geist erscheint dann nur als „Zusammenfassung" beider ohne persönliche Subsistenz.

Mögen alle diese Versuche als ein bedeutsames Symptom dafür gelten, daß in dem trinitarischen Problem Tiefen der Gottesidee enthalten sind, um deren Erfassung und Klärung die schärfsten theologischen und philosophischen Denker ernstlich zu ringen der Mühe werth hielten. Mag auch ferner zugestanden werden, daß ihnen eine gewisse (relative) Wahrheit (wie bei den Beweisen fürs Dasein Gottes s. o. S. 30 ff.) zu Grunde liegt, nämlich daß ohne Selbstunterscheidung die Selbstlebendigkeit und Selbstgenugsamkeit des persönlichen Heilsgottes, der die heilige Liebe ist, gar nicht gedacht werden kann, es sei denn, daß man in pantheistischer Weise die Welt als nothwendiges Complement seines Wesens sich vorstelle (s. w. u. sub c). Ausgangspunkt und Angelpunkt für unseren Heilsglauben, näher für die dogmatische Entwickelung der christlichen Dreieinigkeitslehre können und dürfen jene Demonstrationen nimmermehr sein, wenn wir nicht in speculative Irrgänge uns verlieren und das ethisch-religiöse Werthurtheil über Wesen, Grund und Tragweite des trinitarischen Mysteriums uns trüben lassen wollen. „Zweifelt Einer an der Realität des dreieinigen Gottes, so sagen wir ihm: gehe hin und unterstelle dich dem Einfluß der heilwirkenden Factoren. Nur auf diesem Wege und keinem anderen kannst du seiner gewiß werden. Glaubt aber Jemand an den dreieinigen Gott und hat das Bedürfniß, denkend dieses Glaubens Inhalt zu erfassen, so wehren wir es ihm nicht. Denn zur Vollendung der Gläubigen gehört auch die Klarheit der Erkenntniß, die hineinschaut in die Tiefen der göttlichen Realitäten". Diese goldenen Worte des

sel. Frank (System christl. Wahrheit I³ S. 201 ff.) wollen wir uns zur Richtschnur dienen lassen, wenn wir nun tiefer einzudringen versuchen in das gottselige Geheimniß.

Für die dogmatische Erörterung des trinitarischen Problems können wir nur von unserem christocentrischen Real- und Idealprincip ausgehen (s. Bd. I § 15, 18) und an die Heilserfahrung des schlichten Christen appelliren. Dem heilsfähigen Menschen, in welchem die Sehnsucht nach dem Heilsgott rege ist (s. o. S. 4 ff.), wird solche Heilserfahrung nur innerhalb der christlichen Gemeinschaft und in ihr durch die persönliche Berührung mit Christo, dem Kern und Stern des Evangeliums zu Theil. Diese Erfahrung besiegelt ihm die Wahrheit des Schriftwortes: „wer den Sohn nicht hat, der hat auch den Vater nicht"; und „Niemand kennt den Vater denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren" (Matth. 11, 27). Jedem Christen aber, der es innerlich erlebt und erfahren, was ein versöhntes, zum Frieden gekommenes Gewissen ist, wird es als unbestreitbare Thatsache gelten, daß seine Heilsgemeinschaft mit Gott dem Vater keine unmittelbar gegebene, sondern vermittelte ist. Je tiefer und ernster er das Unheil, d. h. den Contrast der eigenen Heillosigkeit und der göttlichen Heiligkeit empfinden und beurtheilen gelernt hat, desto klarer tritt ihm die Nothwendigkeit einer persönlichen Unterscheidung zwischen dem Gott, der als die heil. Vaterliebe die Versöhnung fordert und selbst geordnet hat, und dem heilsmittlerisch in die Welt eingetretenen Sohne entgegen, der in geschichtlicher Wirklichkeit als Mensch erschienen, für uns die Sühne beschafft und den Frieden mit Gott erworben hat. In dem Bewußtsein des tief empfundenen Zwiespalts und der erst in Christo gewordenen Einigung liegt jener Unterschied begründet. Es steht erfahrungsmäßig fest, daß wer jenen Zwiespalt nicht als Folge schuldbedingender und verdammlicher Sünde in geängstetem Gewissen empfunden hat (wer also die Sünde pelagianisch verflüchtigt oder manichäisch verfestigt, s. Bd. I, S. 235 f.) auch keinen versöhnenden Heilsmittler brauchen kann, der „als wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren"

uns Menschen menschlich zu nahen und doch als gottgeheiligter, wunderbarer Anfang einer neuen Menschheit die vollgiltige, gottgewollte Sühne zu beschaffen vermag. Unserer also vermittelten Gotteskindschaft oder -sohnschaft einiger *Grund* kann eben nur der ewige, einige Sohn Gottes sein, den wir als den für uns menschgewordenen Heiland mit unbedingtem herzlichen Vertrauen, d. h. in kindlich dankbarem Glauben erfassen. So wird die Voraussetzung der ewigen Gottheit des Sohnes uns zu einem durchaus praktischen und religiös-sittlichen Glaubens*postulat*. Und wenn wir — was im unbedingten Glauben an ihn als selbstverständliches Moment enthalten ist — *anbetend* vor ihm unsre Kniee beugen, mit einem „Herr erbarme dich" ihn anflehen oder überwältigt von der persönlichen Macht des auferstandenen Heilandes mit dem Thomasbekenntniß: „mein Herr und mein Gott" vor ihm niedersinken — so leben wir der festen Ueberzeugung, daß wir durch solche Anbetung des Sohnes die Ehre Gottes des Vaters nicht antasten, sondern sie vielmehr anerkennen und bekennen, weil wir wissen, daß es eben der Vater ist, der uns im Sohne entgegentritt, und daß wir den Sohn nicht *neben* dem Vater göttlich verehren oder anbeten, sondern seinen Namen „zur Ehre Gottes des Vaters" anrufen. — So erscheint also für den schlichten Glauben des einfältigen Christen, wie für das vertiefte Nachdenken des in diesem Glauben lebenden Theologen jede wesenhafte *Unterordnung* (Subordination) des Sohnes unter den Vater gerade durch den *freiwilligen* Gehorsam des menschlich erschienenen, sich selbst erniedrigenden Gottmenschen schlechterdings ausgeschlossen. Der Sohn und der Vater sind persönlich als ein Ich und Du von einander zu unterscheiden; aber als ewiger Gegenstand göttlich zeugender Vaterliebe ist der Sohn zugleich *mit dem Vater Eins*, über- und vorzeitlich präexistirend (sonst wäre er eben nicht Gott von Gott) und doch innerzeitlich und innergeschichtlich sich uns offenbarend (sonst könnten wir ihn nie im Glauben erfassen). Jenes übergeschichtliche (transscendente) und dieses innergeschichtliche (transeunte) Moment in dem *Christus für uns* fordern sich gegenseitig, wenn er anders

der einige Heilsmittler und Versöhner zwischen Gott und Menschen sein und bleiben soll. Diese in unserer Heilserfahrung sich bezeugende Wahrheit kann freilich erst im Laufe unserer ganzen Lehrentwickelung (namentlich in der Christologie, Abschn. IV) zu voller dogmatischer Begründung gelangen. Aber vorläufig dürfen wir gemäß unserem dogmatischen Realprincip (I, § 15) constatiren, daß ohne den in unser Elend mitleitend eingetretenen ewigen Gottessohn wir der ewigen, erbarmenden Vaterliebe Gottes nimmermehr freudig gewiß werden können.

Zu solcher innerlichen Glaubensgewißheit gelangt aber der heilsfähige Mensch thatsächlich nur innerhalb der christlichen Gemeinschaft und nur durch das persönliche und eigenartige Zeugniß des heil. Geistes in dem geängsteten, nach Frieden dürstenden Herzen. Mit einem rein geschichtlichen, der Vergangenheit angehörenden „Christus für uns" (Realprincip) ist es nicht gethan. Er muß zum „Christus in uns" (Idealprincip) werden. Die heilsgeschichtlich vollzogene Sühne hebt an und für sich noch keineswegs die persönliche Herzensentfremdung des sündigen Menschen Gott gegenüber auf. Weder der Christus am Kreuz, noch das Zeugniß seiner wirklichen Auferstehung und Erhöhung erzeugt, selbst wenn man beides unbestritten sein läßt oder „für wahr hält", den Kindes- und Gnadenstand des Menschen ohne den inneren Vorgang der Wiedergeburt und Erneuerung durch den heil. Geist. Hier handelt es sich nicht um bloße Versenkung in die Person des „geschichtlichen Christus", sondern um eine erneuernde und wiedergebärende, zeugende und überzeugende Wirkung des Geistes, der Christum in uns verklärt, ohne den Niemand „Christum einen Herrn" nennen kann. Erst dadurch kann der in Sünden geknechtete und gelähmte Menschengeist das große, innerliche Wunder erleben, daß er auf Grund der sündenvergebenden Gnade Gottes in Christo ein geliebtes Gotteskind ist. In seinem innersten Heiligthum, in seinem anklagenden Gewissen muß es der heilsfähige Mensch innerhalb der Christengemeinde persönlich erfahren, daß der ihn richtende, von der Sünde überführende Gottesgeist ihn auch zur freudigen

Gotteskindschaft im Glauben durch das Evangelium von Christo geführt und diese seine persönliche Kindschaft in der Taufe ihm versiegelt hat. Und als persönlich wirkende, eigenartig sich im Herzen kundgebende Gottesmacht wird der h. Geist geradezu zum personbildenden Princip in dem neuen Menschen. Das Personbildende muß aber selbst persönlicher Art sein, und zwar unterschieden von Vater und Sohn, weil uns der Vater durch den uns gesandten Geist zum Sohne zieht und dieser Geist in aller Gebetsanfechtung uns beim Vater vertritt „mit unaussprechlichem Seufzen". Nur wenn wir ihn als das uns einwohnende (inhabitative) uns lehrend überführende, unsern Glauben zeugende göttliche Heiligungs- und Lebensprincip fassen, wird es uns auch verständlich, warum die entschiedene Ablehnung, die lästernde Verneinung des sich uns innerlich bezeugenden h. Geistes für eine größere, ja unvergebbare Sünde gilt gegenüber der möglicherweise unbewußten oder halbbewußten Lästerung des Sohnes.

So wird dem heilsfähigen Menschen, sofern er durch das Zeugniß des Geistes im Wort und im Herzen sich überwinden läßt, der heil. Geist Christo und dem Vater gegenüber zu einem „anderen Tröster" oder genauer „Fürsprecher" (παράκλητος, advocatus). Mit der persönlichen Unterschiedenheit wird uns aber immer zugleich die göttliche Eigenart und Wesensgleichheit dieses h. Geistes mit dem Vater und Sohne erfahrungsmäßig gewiß. Wenn die Christengemeinde ihn — wie alle alten Kirchenlieder und Liturgien und insonderheit das älteste trinitarische Bekenntniß (das Nicäno-Constantinopolitanum) beweist —, mit dem Vater und Sohne anrufend verehrt und das „Komm, heiliger Geist, Herre-Gott" anbetend spricht, ist auch jede Möglichkeit einer untergeordneten (subordinatianischen) Stellung des h. Geistes ausgeschlossen. Im Gegentheil. Es gipfelt der kirchliche Heilsglaube, wie die persönliche Heilserfahrung des Christen in der beseligenden Gewißheit, daß der Heilsgott als Vater durch den Sohn im h. Geiste sich nicht nur uns bezeugt, sondern daß der h. Geist sozusagen Höhe- und Brennpunkt der sich uns dreieinig offenbarenden heiligen

Gottesliebe ist. Das dürfen wir also getrost als empirische oder dem Heilsglauben allein zugängliche Erfahrungstrinität bezeichnen, wie sie rein praktisch jedem auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes getauften Christen zur beseligenden Gewißheit werden und zu fruchtbringender Erkenntniß ausgestalten soll und kann. Sie schwebte freilich als phantastisches Menschenfündlein in der Luft, wenn sie auf blos subjectivem „Werthurtheil" beruhte, d. h. wenn sie nicht an der dreifaltigen Selbstoffenbarung Gottes ihr festes, thatsächliches Fundament hätte.

2. Es wäre eine „fromme" Einbildung oder Gefühlsanmaßung, wollten wir aus unserem Glaubensbewußtsein oder aus unserer oben beschriebenen Heilserfahrung heraus den dreieinigen Gott uns construiren oder ihn postuliren. Unser Glaubenspostulat auf Grund der persönlichen Heilserfahrung ruht vielmehr, wie wir schon sahen, ganz und gar auf Gottes reichsgeschichtlicher Selbstbezeugung und Versöhnungsoffenbarung. Ja, jene subjectiv-geistliche Erfahrungstrinität käme im Innern der begnadigten Gotteskinder, d. h. in seiner Reichsgemeinde nimmermehr zu Stande, wenn ihr nicht eine ökonomisch sich vollziehende, d. h. allmählich zu größerer Klarheit fortschreitende Offenbarungstrinität zu Grunde läge. Das erkannten wir bereits in der Lehre vom Namen Gottes (§ 3, S. 62 ff.). Auf Grund solcher dreifach unterschiedenen Namenskundgebung Gottes des Vaters als des allmächtigen Schöpfers Himmels und der Erde; Gottes des Sohnes als des menschgewordenen Erlösers und Heilsmittlers; Gottes des h. Geistes als der die Reichsgemeinde erzeugenden und in ihr sich fort und fort bezeugenden Heiligungsmacht — hat die christliche Kirche seit je her in den drei „Artikeln" des Glaubens sich zu dem einig-dreieinigen Heilsgott bekannt. In der Weltschöpfung, Welterlösung und Weltheiligung will Gott sich als Vater, Sohn und h. Geist zu erkennen geben, um die Heilsgemeinschaft mit ihm zu ermöglichen und zu begründen. Das werden wir allerdings erst in der dogmatischen Kosmologie (I, 2), Christologie (IV, 1 ff.) und Pneumatologie (V, 1) vollständig zu begründen und darzu-

legen im Stande sein. Aber den specifisch theologischen, resp. trinitarischen Hintergrund des creatorischen, mediatorischen und inhabitativen Lebensprincips müssen wir schon hier als nothwendigen Abschluß für die Vollständigkeit des christlichen Gottesbegriffs im Sinne des sich offenbarenden Heilsgottes zu entwickeln suchen.

Da steht denn die Schöpfung zunächst in primärer und eigenartiger Beziehung zu Gott als dem Vater, sofern wir ihn als die ursächlich wirkende und zielsetzlich Alles bewirkende Lebensmacht im Glauben erkennen und in ehrfurchtsvoll kindlicher Liebe anbeten, ihn, „von dem alle Vaterschaft (πατριά, d. h. Kindesherkunft) im Himmel und auf Erden ihren Namen hat" (Eph. 3, 14 f.). Sein selbstherrlicher Wille (s. o. § 5 S. 108) setzt die Welt aus sich heraus als geordneten Kosmos, und sein heiliger Liebeswille giebt ihr das Gesetz ihrer physischen und ethischen Bewegung. Daher stellt sich das schlichte Glaubensbewußtsein Gott den Vater vor Allem als den bestimmenden Herrn der Welt vor, von welchem alle Dinge abhängig sind und wir mit ihnen uns abhängig wissen. Er ist es, der als der schöpferische Urquell alles Seins auch allein das Recht und die Macht hat, die Normen zu setzen, nach welchen er die Welt und insonderheit die zu ihm geschaffene Menschheit lenken und richten will, die Welt, sofern sie der gottgesetzte Boden ist für die Verwirklichung eines Reiches Gottes auf Erden. An ihn zunächst ist daher das religiös-sittlich rege gewordene Gewissen des gottesbildlichen Menschen gebunden. Seiner heiligen und gerechten Forderung gegenüber weiß sich der kindliche Sinn verantwortlich und schuldig, ihm Rechenschaft zu geben.

Aber eben deshalb kommt es nicht zur vollen Gewißheit der Vaterliebe des schöpferischen Gottes ohne die heilsmittlerische Selbstoffenbarung, wie sie im fleischgewordenen eingeborenen Sohne Gottes sich zu unserer Erlösung und Versöhnung kund gethan hat. In der Fülle der Zeit erschienen, stellt sich der Gottessohn selbst als ein zweites göttliches Ich, als ein persönlich Anderer dem ewigen Ich des Vaters gegenüber. In der reichsgeschichtlichen

Heilsökonomie bezeugt und erweist er sich als der einige Heilsmittler, der des Vaters heiligen Willen leidend und sich selbst aufopfernd erfüllt und als das durch Tod zum Leben hindurchdringende Haupt der erlösten Reichsgemeinde aller wahren Gotteskindschaft einiger Begründer und Bürge wird. Das vermag er aber nur, wenn er nicht blos zeitlich bedingt, d. h. ein religiös einzigartiges Genie, aber doch *seiner Art nach* ein Mensch wie andre Menschen, eine rein zeitgeschichtliche Erscheinung ist, sondern in seiner historischen Wirklichkeit als Gottes- und Menschensohn einen *meta-historischen Hintergrund aufweist*, der ihn über die zeiträumlich-creatürliche Sphäre erhebt und durch das von ihm selbst bezeugte *einzigartige und ewige Verhältniß zu Gott*, als *seinem* Vater, die wirklich erfolgreiche Heilsmittlerschaft seiner Person und seines Werkes ermöglicht und für unsern Glauben verbürgt. Die *Incarnation* ist also das heilsgeschichtliche Siegel wie für die persönliche Selbstunterscheidung, so für die überzeitliche Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes. Beides erscheint als die nothwendige Voraussetzung für die erfolgreiche Begründung des neuen Liebesverhältnisses zwischen Gott und der Menschheit innerhalb der Reichsgemeinde Gottes auf Erden.

Diese Reichsgemeinde der Kinder Gottes auf Erden ist aber nicht ins Dasein getreten ohne einen besonderen Act der Selbstbezeugung Gottes als des h. Geistes. Sollte das in Christo *real* verwirklichte Verhältniß auch *ideal* zum innerlichen, geistlichen Glaubensbesitz der Gemeinde werden, d. h. sollte der „Christus für uns" zum „Christus in uns" sich ausgestalten, so konnte das nicht auf dynamisch-mystischem Wege geschehen, etwa durch eine unmittelbare, magische Wirkung des erhöhten Herrn auf die Einzelseele. Die Heiligung der Einzelnen in Christo vollzieht sich vielmehr heilsordnungsmäßig derart, daß sie, der Kirche als dem Leibe Christi eingegliedert durch Wort und Sacrament, ihrer Kindschaft kraft des persönlichen Zeugnisses des h. Geistes innerlichst im Glauben gewiß werden, indem der h. Geist innerhalb des von ihm erzeugten Heilsorganismus sie von ihrer Gotteskindschaft überzeugt

(ſ. Abſchn. V). Die Geiſtesausgießung am Pfingſttage iſt nur ein Culminationspunkt in der heilsgeſchichtlich ſich anbahnenden Inſpiration (ſ. Bd. I, S. 267 ff.; II, Abſchn. V, 1), die uns das perſönliche, wie das göttliche Wirken des h. Geiſtes in den erwählten Trägern der Heilsoffenbarung kund thut. Sie iſt die heilsgeſchichtlich wunderbare Verbürgung dafür, daß der h. Geiſt als das der Gemeinde Chriſt innewohnende (inhabitative) Lebens- und Wiedergeburtsprincip von Vater und Sohn ausgeht, weil er (der Geiſt) uns durch den Sohn zum Vater führt. Und das thut er nicht etwa rein innerlich (unvermittelt, magiſch und uncontrolirbar), ſondern durch das geordnete Medium des Wortes als des Trägers des Geiſtes, ſo daß wir uns Eingeiſtung (Inſpiration) nicht ohne Wortwerdung (Inverbation, ſ. Bd. I, S. 267) denken können. Durch ſein mittelſt des Wortes im Gewiſſen ſich kundgebendes perſönliches Straf- und Troſtamt giebt er ſeine Eigenart, d. h. ſeine perſönliche Subſiſtenzform und Wirkungsweiſe in ſeiner ſteten Heiligungsarbeit (Sanctification) als Geiſt der Wahrheit und des Gebets zu erkennen. Er iſt es, der als Geiſt des verklärten Chriſtus das in dieſem erfüllte Maaß göttlicher Vaterliebe in den Herzen der Menſchen, als Gliedern der Gemeinde Chriſti, wahr zu machen und in dem wachſenden Geſammtorganismus des Reiches Gottes zu ſchließlicher Ausgeſtaltung und verklärter Vollendung (Abſchn. VI) zu bringen hat.

Aber es liegt auf der Hand, daß Weltſchöpfung, Welterlöſung und Weltheiligung — bei ihrer zeitlichen (ökonomiſchen) Aufeinanderfolge — uns nicht ein weſentliches (ontologiſches) Nacheinander in der Offenbarungswirkſamkeit des Vaters, Sohnes und h. Geiſtes darthun können. Denn der Vater (als das ſpecifiſch cauſative Princip) ſchafft nicht ohne mediatoriſche Wirkung des Sohnes, in welchem das ſchöpferiſche Wort (Logos) Fleiſch geworden, und ohne die inhabitative Geſtaltungsmacht des Geiſtes, der als göttliches Lebensprincip die Weltimmanenz Gottes überhaupt, alſo auch von Anfang an vermittelt. Und der Sohn vollzieht die Welterlöſung nicht, ohne

vom Vater gesandt und durch die geheimnißvoll zeugende Macht des h. Geistes im Fleisch empfangen worden zu sein. Endlich: der h. Geist, als Geist der Pfingsten, heiligt die Menschheit Gottes nicht anders, als indem er, vom Vater und Sohne ausgehend, den Sohn in den Herzen der Gläubigen verklärt, daß sie dem Zuge des Vaters zum Sohne folgen. Das sind alles unbestreitbare, von der h. Schrift uns bezeugte Heilswahrheiten, die der Heilserfahrung des schlichten Christen zugänglich sind.

Die persönliche Unterschiedenheit wird aber durch die heilsökonomisch *verschiedenartige* Betheiligung des Vaters, Sohnes und h. Geistes an jenen drei grundlegenden Acten ebenso gewährleistet, wie ihre *wesenhaft-göttliche* Würde mit Ausschluß jeder Subordination.

Zunächst die *Unterschiedenheit*: denn wir können und dürfen nicht sagen, der Sohn habe die Welt erschaffen, oder der Vater sei im Fleisch erschienen oder der h. Geist habe die Welterlösung vollbracht. Es bleibt und erweist sich durch jene drei grundlegenden heilsökonomischen Acte in ganz specifischer Weise der Vater als der schöpferisch Zeugende und Setzende, der Sohn als der mittlerisch Erlösende und Versöhnende, der h. Geist als der innewohnend Heiligende und Verklärende. Und da dies Alles wesentlich göttliche Wirkungen sind, so kann von einer Wesens-Unterordnung (Subordination) des Sohnes und Geistes unter den Vater trotz der freiwilligen Entäußerung des Sohnes und der leidenswilligen Herablassung des h. Geistes (zu soteriologisch-heilsökonomischem Zweck) schlechterdings nicht die Rede sein. Im Gegentheil. Soll die Erniedrigung des Sohnes im Gehorsam gegen den Vater „bis zum Tode am Kreuz" wirklich erlösungskräftig sein, so muß sie den Charakter liebevoller (spontaner) Selbstbeschränkung dessen tragen, der ewig „im Schooße des Vaters" und über alle Creatur als der Ein- und Erstgeborene erhaben war. Und soll die dienende Herablassung des h. Geistes, der in den Herzen des sündigen Menschen wohnen und die Weltheiligung durch sein vielgeschmähtes, ja schmählich verachtetes Wort endgiltig doch siegreich

vollziehen will, den Erfolg der Weltüberwindung und schließlichen Reichsherrschaft uns verbürgen, so müssen wir voraussetzen, daß in ihm, dem h. Geist die zeugende und wiedergebärende Gottesmacht sozusagen gipfelt, eben weil er nicht creatürlicher Geist, sondern als der Geist des Sohnes und Vaters der eigentliche Bürge der heiligenden und regenerirenden Weltimmanenz Gottes ist. Wir könnten diese für den Heilsglauben selbstverständliche Wahrheit auch so ausdrücken: Creation, Incarnation und Sanctification (auf Grund der Inspiration) sind nicht als absteigende (katabatische), sondern als aufsteigende (anabatische) Stufen göttlich-fortschreitender Liebesoffenbarung anzusehen. Gott könnte uns als Vater, d. h. als der allmächtige Schöpfer Himmels und Erden gar nicht innerlich gewiß werden ohne die neuschöpferische Vermittelung durch den fleischgewordenen Sohn und ohne die wiedergebärende Innenwirkung durch den wortgewordenen Geist. So könnte man in gewissem Sinne sagen — selbstverständlich ohne subordinatianischen Nebengedanken — daß die volle Erfassung und wahre Anbetung Gottes des Vaters, ja das für uns wirklich vorhandene Dasein eines schöpferischen (creatorischen) Gottes bedingt und abhängig ist von der (mediatorischen) Erlösungsoffenbarung im Sohne und der belebenden (inhabitativen) Wirksamkeit des h. Geistes. Das bezeichnen wir eben als die ökonomische oder Offenbarungstrinität und sind uns dabei bewußt, nur im Sinn der h. Schrift (s. u. sub a) davon Zeugniß abzulegen, was der Heilserfahrung der urchristlichen Gemeinde der Christgläubigen, sowie der ganzen christlichen Kirche entspricht und in der Anbetung des lebendigen Heilsgottes, d. h. des Vaters, Sohnes und h. Geistes (cultisch-liturgisch) zu Tage tritt. Das ist nach christlicher Weltanschauung der wahre, lebendige, monotheistische Glaube, der als solcher für den heilsfähigen Menschen geradezu zur Heilsbedingung, d. h. zur Bedingung seiner Heilszuversicht wird.

3. Ihre volle Wahrheit und ihren übergeschichtlichen Grund gewinnen aber diese Thatsachen des Heils, als unterschiedliche Selbstoffenbarungen des Einen Heilsgottes erst dann, wenn

wir annehmen, daß Gott sich selbst nicht erst zum Zweck des Heils durch seinen herablassenden Willen dreifach bestimmt habe, sondern daß diese unterschiedene heilsgeschichtliche Willens- und Namensoffenbarung auf einer übergeschichtlichen, innergöttlichen Wesensbestimmtheit Gottes ruht. Die Oekonomie weist uns mit innerer Nothwendigkeit auf die Ontologie, d. h. auf die ewigen Seinsunterschiede in dem einigen Wesen des Heilsgottes, der nur so als selbstherrliche Persönlichkeit (§ 5) und als heilige Liebe (§ 6) in seiner vollen Selbstgenugsamkeit und Selbstlebendigkeit geglaubt und erfaßt werden kann.

Die in der Offenbarungstrinität (sub 2) gesetzten und in unserer Heilserfahrung (sub 1) erlebten Verhältnisse und Beziehungen Gottes wären schlechthin unwahre, entbehrten also für unsern Glauben ihres realen Heilsgehaltes, wenn sie nicht zum Rückschluß auf die entsprechenden innergöttlichen Verhältnisse und Beziehungen uns berechtigten. Fassen wir das in sich selbst vollendete, ewig selbstherrliche Wesen Gottes ins Auge (s. o. § 5), so kann es sich unmöglich um eines außer ihm liegenden, zeitlich (geschichtlich) zu verwirklichenden Heilszweckes willen anders kund thun, als es in seinem Wesen ewig geartet ist. Darum muß jene in der Offenbarungsökonomie zu Tage tretende dreifache, persönliche Selbstunterscheidung ihren immanenten Urgrund und Urstand in Gott selbst haben. Denn jene Offenbarungsunterschiede kennzeichnen nicht blos das zeitweilige Weltverhältniß Gottes im Hinblick auf den Erlösungs- und Reichszweck. Sie greifen vielmehr ein in das Innere des göttlichen Liebelebens, wenn anders die heilsmittlerische Thätigkeit des Erlösers und die heilsaneignende Wirksamkeit des h. Geistes auf der ewig-göttlichen Eigenart beider beruht, also nicht zeitlich entstanden oder bedingt sein kann und darf. Sonst müßten wir zu der absurden Annahme gelangen, daß ein in specifisch göttlicher Weise wirkendes Subject, dem eben deshalb Gottheit eignen soll, einen zeitlichen Anfang genommen habe, also creatürlich geartet sei, d. h. wir müßten ihm gleichzeitig die Gottheit zuschreiben und absprechen. Suchen wir uns das in Bezug auf das Verhältniß

des Sohnes und des h. Geistes zum Vater genauer zu präcisiren, so wird sich herausstellen, daß eben der ewige, wesenhafte Bestand einer innergöttlichen Selbstunterscheidung nicht etwa nur ein Postulat unseres Denkens oder Glaubens ist, sondern thatsächlich der in Gott ruhende Realgrund unserer Heilsfähigkeit und Heilsbestimmung.

Wäre zunächst die in der persönlichen Selbstunterscheidung zugleich sich bezeugende Einheit des Vaters und Sohnes nur eine zeitlich bedingte oder rein moralische, keine ewig übergeschichtliche (metahistorische) und wesenhafte (metaphysische), so könnte die bloß geschichtlich zu fassende Person Christi nimmermehr das göttliche Werk der Versöhnung und Neuschöpfung vollführen. Er wäre dann vielleicht der vom Vater sonderlich begnadete (κατὰ χάριν) oder von ihm sonderlich adoptirte „Sohn des Wohlgefallens" (Adoptianismus), der für unsre religiös-sittliche Gotteskindschaft vorbildliche oder auch urbildliche Bedeutung hat. Er könnte aber nicht der „Herr" und „Heiland" sein, vor dem wir als unserem einigen göttlichen Heilsmittler das Knie beugen. Wir sehen vielmehr: als ein vom Vater Gesandter kommt er in die Welt, den Menschen menschlich erscheinend, in der Leidensarbeit sich verzehrend, durch den Tod zum Leben bringend, erwiesen als der „eingeborene Sohn" Gottes, dem der Vater gegeben hat „das Leben zu haben in ihm selber", so daß er sagen durfte: „wer mich sieht, sieht den Vater". „Ich und der Vater sind Eins." Also nicht blos den Willen des Vaters hat er uns erlösungskräftig offenbart. Nein, in ihm spiegelt sich das Wesen (die Hypostasis, resp. οὐσία) des ewigen Gottes, so daß sein „Gehen zum Vater" — den er im Hinblick auf die eigene zeitweilige Selbsterniedrigung den „größeren" nennt — nichts anderes ist als ein „Gehen, um die Herrlichkeit an sich zu nehmen, die er beim Vater hatte, ehe denn der Welt Grund gelegt war". Daß uns der Vater im Sohne als Versöhnte schaut und liebt, schließt unmittelbar dieses in sich, daß er den Sohn selbst schaut und liebt, der als solcher der nächste und ewige Gegenstand seiner Liebe ist. So stellen sich also Vater und Sohn

nicht blos zeitgeschichtlich, sondern ewig als ein Ich und Du (als ein ἄλλος καὶ ἄλλος) einander gegenüber und in dieser Unterschiedenheit vollzieht sich zugleich ihre ewige und wesenhafte Liebes- und Lebensgemeinschaft.

Ebenso ist es mit dem persönlichen Unterschiede und der wesentlichen Gottgleichheit des h. Geistes gegenüber dem Vater und Sohne. Sind die Wirkungen des h. Geistes zugleich persönlich-ideale und göttlich-reale (s. o. S. 182 ff.), so kann sein Personsein und Gottsein keinen zeitlichen Anfang genommen haben, d. h. er kann weder als eine von Uranfang an in Gott ruhende, unpersönliche Natur- oder Lebenskraft gedacht, noch auch im Hinblick auf die Weltheiligung und die zu gründende Reichsgemeinde erst personbildender Geist geworden sein. Denn dann fehlte seiner wunderbaren Mission das Siegel der Gottheit. Im h. Geiste schließt sich gerade — wie wir oben schon vom heilsökonomischen Gesichtspunkte aus es betonten — auch ontologisch (übergeschichtlich) die Fülle des trinitarischen Innenlebens ab, das wir eben deshalb und nur insoweit uns als ein selbstgenugsam seliges Leben der in sich geistig vollendeten Liebe vorstellen können, als es sich in eigener Fülle (pleromatisch) zu bewegen vermag als eine Liebe des Vaters zum Sohne in der Gemeinschaft des h. Geistes.

Wenn das kirchliche Dogma jene Unterschiede in dem Wesen des einigen Heilsgottes mit dem Ausdruck „drei Personen" oder „drei Hypostasen" bezeichnet, denen trotz ihrer persönlichen Eigenart (character hypostaticus) die Wesensgleichheit (Homousie) zukommt, so ist solche Bezeichnung — wie schon Augustin bemerkte und Luther es bestätigte — eine durchaus inadäquate, gleichsam „aus Noth" gewählte, nicht um es wirklich zu sagen, was es um jene dreifache Selbstunterscheidung in Gott sei, sondern um es nicht zu verschweigen, in welchem Sinne die Christenheit jene persönlichen Unterschiede im Glauben auf Grund der h. Schrift erfaßt sehen will (non ut diceretur, sed ne taceretur). Von drei „Personen" im concret-individuellen Sinn mit dem Hintergrunde der „Gottheit" oder des „Wesens" als Gattungsbegriff (s. w. u. die socinianische Kritik) kann und darf hier nicht die Rede sein. Sonst kämen wir zu dem oben schon a limine abgewiesenen Tritheismus. Es ist wohl auch in der praktischen Lehrformulirung (in Predigt und Katechese) nicht rathsam, diesen biblisch nicht nachweisbaren

Ausdruck von den „drei Personen in Einem Wesen“ bei der Entwickelung des Mysteriums der „Dreifaltigkeit“ zu Grunde zu legen. Thatsächlich geschieht es auch fast nie und im kleinen Katechismus Luthers ist jener Ausdruck — ich möchte sagen glücklicherweise — vermieden. Aber in seiner dogmengeschichtlich sich ausprägenden Bedeutung erscheint er doch berechtigt und bedeutsam, ja werthvoll und deutlich, wenn auch m. E. die Anerkennung jener „Formel“ von den „drei Personen in Einem Wesen“ niemals als Heilsbedingung oder auch nur als entscheidendes Zeugniß „kirchlicher“ (resp. „christlicher“) Gesinnung hingestellt werden darf. So ist es ja wohl auch im Symbolum Quicunque nicht gemeint. Der Ausspruch: „Wer da will selig werden, muß vor Allem den allgemein christlichen Glauben bewahren“ — bezieht sich doch – oder sollte wenigstens bezogen werden — auf jenes gläubige Vertrauen zu dem dreieinigen Heilsgott als solchem, wie er in Christo, dem ewigen Gottessohne, sich uns als Vater geoffenbart hat und durch das göttliche Zeugniß des h. Geistes uns innerlich zu eigen wird. Jedenfalls soll mit dem Ausdruck „Person“ oder „Hypostase“ nur die unterschiedene „Ichform“, d. h. die specifische Bewußtseins- oder Subsistenzweise bezeichnet werden. In ihrem gegenseitigen Aufeinanderbezogensein kennzeichnen eben Vater, Sohn und h. Geist das selbstherrlich-persönliche, ewige Liebesleben des Einen Gottes. In Folge dessen besteht (subsistirt) das Wesen des Heilsgottes für uns Christen eben nur in jenen drei Hypostasen als lebendig und persönlich sich bezeugenden und fort und fort in der Reichsgemeinde Jesu sich wirksam erweisenden.

Gemäß der unterschiedenen Selbstoffenbarung und heilsökonomischen Wirksamkeit bestimmt sich nun auch die ontologische Eigenart (character hypostaticus) und das immanente Verhältniß zunächst des Sohnes zum Vater. Sofern der Sohn das ewige Urbild aller menschlichen Gotteskindschaft ist, muß er selbst der aus dem Vater ewig oder einzigartig Erzeugte (Eingeborene, μονογενής) sein; nur daß wir die „Zeugung“ weder als einen zeitlich bedingten Willensact des Vaters fassen (dann sänke gemäß deistischer Auffassung der „eingeborene“ Sohn Gottes auf die Stufe des creatürlich gewordenen Menschen herab); noch auch als einen physischen Emanations-Act unbewußt willensloser Art uns vorstellen dürfen (dann müßte in pantheistischer Weise Gott selbst in den Naturproceß herabgezogen werden). Vielmehr kann es nur eine rein geistige, d. h. bewußte und gewollte Selbstreproduction des göttlichen Wesens sein, durch welche der Sohn als das Eben-

bild des unsichtbaren Gottes, als der ewige Abglanz seiner Herrlichkeit, als das ewige Wort (λόγος) seines Denkens, kurz als „Gott von Gott, geboren nicht geschaffen" unserem ahnenden Verständniß nahe gebracht wird. Hier berührt sich die übergeschichtliche Sohnes-Idee mit der übergeschichtlichen Logos-Idee, beides die metaphysische und metahistorische Grundlage für unseren religiösen Glauben an das „fleischgewordene Wort", dessen „Herrlichkeit als des einzigen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit" uns nur dann verbürgt erscheint, wenn dieser „Einzige" in der That „an des Vaters Busen" war, vor allem Anfang der Creatur, so daß wir den Vater nicht haben ohne den Sohn, noch auch den Sohn ohne den Vater. Sie gehören ewig zusammen und sind in ihrer persönlichen Unterschiedenheit doch Eins, und zwar Eins in der Liebe, die das Leben ist. Nur deshalb vermag der Sohn, das Leben aus dem Vater in sich habend, Leben zu spenden, ja Licht und Leben, Weg und Wahrheit zu sein.

Er ist es aber nie, noch kann und will er es sein ohne die neugebärende Wirksamkeit des h. Geistes, der als Geist des verklärten Jesus in den Seinen „Wohnung machen" will. Sofern dieser Geist unserer Gottesgemeinschaft heiliger und heiligender Urquell ist, sofern er die Menschheit zu einer Gottesmenschheit neugebiert und den „Zug des Vaters zum Sohne" durch sein eigenartiges Lehramt strafend und tröstend, richtend und aufrichtend vermittelt, muß er auch ewig von Beiden, dem Vater und dem Sohne (filioque) ausgehen, zu beiden in einem innigen, überzeitlichen (ontologisch-metahistorischen) Seinsverhältniß stehen. Ueber die Eigenart dieses Verhältnisses, dieser innergöttlichen Selbstsetzung (Origination) können wir und dürfen wir selbstverständlich nichts Näheres aussagen wollen. Denn die immanenten Seinsverhältnisse des göttlichen Innenlebens sind weit über unser Begriffsvermögen erhaben und übersteigen auch den Kreis unserer Heilserfahrung, sowie die Grenzen der biblischen Selbstbezeugung des Heilsgottes. Wir ahnen nur die Tiefen dieses gottseligen Geheimnisses, das „anerkannt groß" nicht blos unser Staunen weckt, sondern auch uns

innerlich nöthigt, anbetend uns vor ihm zu beugen, um in das Herz des Gottes zu schauen, der als die heilige Liebe väterlich sich unser erbarmt, durch den Sohn uns erlöst und versöhnt, durch seinen h. Geist uns als neugeborene Menschenkinder der Verklärung entgegenführt, durch Kreuz zur Krone, durch Tod zum Leben, durch Nacht zum Licht! So wird uns auch hier durch den dreieinigen Heilsgott die theologica crucis zur theologica lucis.

Eins will hier noch — zur Klärung des Problems und zur Abwehr von (sabellianischen und subordinatianischen) Mißdeutungen — ins Auge gefaßt und näher dargelegt sein. Nach unserer bisherigen Entwickelung müßte doch, wie es scheint, dem Vater allein, was seinen hypostatischen Charakter betrifft, die selbstherrliche Urbildlichkeit, das Durchsichselbstsein (die Agenesie) zukommen. Dem Sohne in seiner vorzeitlichen Seinsweise beim Vater eignete dann auf Grund der ewigen Zeugung (Genesie) die Ebenbildlichkeit und Gegenbildlichkeit, die der erlösten Creatur gegenüber zur Urbildlichkeit aller Gottessohnschaft wird. Den h. Geist endlich konnten wir (ontologisch-hypostatisch) nur dadurch kennzeichnen, daß er an Beiden seinen ewigen Urquell und Ausgangspunkt hat, so daß für ihn das „Ausgehen" oder „Gehauchtwerden" (spiratio passiva) charakteristisch ist, weshalb er als die specifisch-göttliche Begeisterungsmacht (inspiratio activa) alles Liebesleben des Vaters und Sohnes in den Menschenherzen erzeugt und wachruft. So ist auch im Lichte der ontologischen oder Wesenstrinität der Vater das causative, der Sohn das mediatorische, der Geist das inhabitative Princip κατ' ἐξοχήν.

Hier macht sich nun das ernste Bedenken geltend, ob nicht durch jenes Verhältniß der Origination entweder blos ein (modaler) Unterschied in der Art der Selbstoffenbarung des Heilsgottes sich nachweisen läßt (der sabellianisch-monarchianische Irrthum), oder aber, falls wir Ernst machen mit der Selbstunterscheidung, eine Unterordnung (Subordination) des vom Vater erzeugten Sohnes und des von Beiden ausgehenden Geistes unter den allein ungezeugten Gott-Vater anzunehmen sei (der arianisch-subordinatianische

Irrthum). In beiden Fällen würde die lebensvolle, ewige Wesenseinheit des in den drei Hypothesen sich kundgebenden Heilsgottes gefährdet sein.

Wenn wir jene Unterschiede blos als nach einander auftretende Modalitäten des geschichtlich sich offenbarenden Heilsgottes ansehen wollten, so verlöre unser Glaubensbewußtsein seinen ewigen Heilsgrund, ja Gott selbst würde seinem Wesen nach in den zeitlichen Welt- und Heilsproceß herabgezogen, ohne daß die einzelnen Momente dieses heilsökonomischen Processes dem wirklichen, ewigen Wesen Gottes entsprächen, d. h. es büßte die blos geschichtliche und nacheinander erfolgende Selbstoffenbarung der drei Hypostasen mit der ewigen Seinswirklichkeit in Gott auch ihre innere Wahrheit für uns ein. Aber freilich, die Alles überragende, in seinem Wesen begründete Einheit und Einzigkeit (Monarchie) Gottes soll und darf durch unsere trinitarischen Bestimmungen (wie oben S. 171 f. gesagt) nicht angetastet werden. Durch den Gott der Versöhnung, wie er sich als Vater durch den Sohn im h. Geist uns erwiesen, kurz durch den Gott, der erst als der dreieinige uns seiner erlösenden Liebe gewiß macht, weiß sich die Christenheit gerade von der abergläubischen Vielgötterei, wie von der ungläubigen Selbstvergötterung des natürlichen Menschenherzens befreit. Wir können eben deshalb auch den Versöhnergott (den Sohn) nicht als einen secundären (δεύτερος θεός) gegenüber dem zu Versöhnenden Gott (den Vater), geschweige denn den alle Heiligung in uns bewirkenden Gnadengott (d. h. Geist) als einen tertiären (τρίτος θεός) neben dem die Heiligung fordernden Gott (den Vater) uns denken. Wir müßten denn — horribile dictu — mit mehreren, einander subordinirten Göttern in kindlicher Glaubens- und Gebetsgemeinschaft stehen, was eine contradictio in adjecto wäre! — Die oben entwickelte Idee der Dreipersönlichkeit des Heilsgottes will also derart näher bestimmt und gefaßt sein, daß das schlechthin selbstherrliche und in sich selbstlebendige Wesen Gottes weder durch falsche, rein zeitliche (dynamisch-modale) Nebenordnung (Coordination) im Sinne eines

die ewige hypostatische Eigenart verwischenden Nacheinander ihrer Wirksamkeit, noch durch eine äußerliche, die Hypostasen ins Creatürliche herabziehende, rein mechanische Unterordnung ihres Wesens (Subordination) angetastet werde.

Wollen wir den einheitlichen Grund unseres Versöhnungsglaubens bewahren, so haben wir aus der trinitarischen Oekonomie und Ontologie den doppelten Schluß zu ziehen: daß jeder der sog. drei „Personen" das göttliche Wesen von Ewigkeit her in gleicher Weise (ὁμῶς) zukomme (Homousie oder qualitative Wesenseinheit) und sodann: daß kraft der immanenten Wechselbeziehung und innigen Wesensdurchdringung (περιχώρησις) der drei Hypostasen es nur der Eine lebendige Gott ist, dessen sich unser Heilsglaube getröstet (Henousie oder numerische Wesenseinheit).

Gewöhnlich pflegt man im Anschluß an die nicänisch-athanasianischen Verhandlungen die Homousie als lediglich gegen die verschiedenen Formen des Subordinatianismus (Semiarianer, Arianer, Eunomius) gerichtet anzusehen. Denn diese wollten nur von einer Gottähnlichkeit (Homöusie) des Sohnes gegenüber dem Vater wissen und blieben bei schwankender Ausdrucksweise. Aber die sogen. Monarchianer oder Modalisten machten ihrerseits, obwohl sie jenes Schlagwort selbst gern brauchten, mit der Homousie nicht Ernst. Gegenüber den dynamistischen Ansichten eines Paulus v. Samosata und den modalistischen Ideen eines Sabellius gewinnt der klar und tief gefaßte Gedanke der Homousie eine ganz besondere Bedeutung. Denn alle Monarchianer (Unitarier), soweit sie in Christo und im h. Geiste Göttliches anerkennen, fassen dies Göttliche entweder nur als eine Kraftäußerung (δύναμις) oder als eine successive Offenbarungsform (πρόσωπον) des Einen Gottes. Sie gefährden also entweder die Eigenart der Hypostase — wie z. B. die Patripassianer (Praxeas), die den Vater und Sohn geradezu identificirten — oder aber sie lassen in zeitlichem Nach- und Nebeneinander das göttliche Wesen resp. den göttlichen Willen als Vater, Sohn und Geist sich kund thun.

Vor Allem gilt es festzuhalten, daß jenes heilsgeschichtliche Nacheinander ihrer Selbstoffenbarung nicht den ewigen Bestand ihres Wesens gefährden darf. Es muß vielmehr jeder der Hypostasen die Gottheit in gleicher und überzeitlicher Weise (ὁμῶς) zukommen. Die durch das Erlösungswerk des Sohnes und das Heiligungswerk des Geistes zu Tage tretende geschichtlich bedingte

„Ungleichheit“ (v. Hofmann) trägt den Charakter der freien Selbstbeschränkung des einigen Gottes, der die h. Liebe ist, bezw. der Selbstentäußerung des Sohnes in menschlicher Knechtsgestalt und der leidenswilligen Herablassung des h. Geistes in menschliche Wortgestalt nach dem Willen des Vaters. Die ewige Zeugung des Sohnes vom Vater und das Ausgehen des Geistes von Beiden haben aber nicht — etwa wie die Erschaffung der Welt und des Menschen (s. Cap. 2 u. 3) — in einem freien Willensentschluß des Vaters ihren Grund (so selbst bei Thomasius, v. Hofmann, Kahnis), sondern ergeben sich uns mit innerer Nothwendigkeit aus dem Wesen des selbstlebendigen Heilsgottes, der die ewige Liebe ist. So erscheint die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes nicht als ein zeitlich bedingtes Neben- und Nacheinander, sondern als das ewige Innenleben Gottes in der beseligenden Gemeinschaft des Vaters, Sohnes und Geistes. So erst wird uns der Einige Gott zum freien Urgrund und Urquell wie des Heils, so unserer Heilsfähigkeit und Heilsgemeinschaft mit ihm. Jenes innergöttliche Verhältniß der „Origination“ schließt ein lediglich modales Nacheinander der Hypostasen, als bloßer Offenbarungsformen des väterlichen Gottes aus. Denn nicht der Vater als solcher beschließt etwa zu heilsgeschichtlichem Zweck den Sohn zu zeugen oder den h. Geist aus sich und dem Sohne hervorgehen zu lassen. Dann bestünde keine Homousie, sondern Heterousie oder höchstens „moralische“ Wesensähnlichkeit (Homöusie), wie bei creatürlichen Geistwesen, sofern sie nach Gott und zu Gott geschaffen mit ihm in persönlicher Gemeinschaft stehen. Mit anderen Worten: wären jene geheimnißvollen Acte innergöttlichen Lebens Producte seiner schöpferischen Willensoffenbarung, so müßte der Sohn und der h. Geist in die Sphäre des creatürlichen, zeiträumlich bedingten Daseins herabsinken. Vielmehr kann im Sinne des christlichen Gottesbegriffs Gott als der „Vater“ gar nicht gedacht und vorgestellt werden ohne den Sohn und h. Geist. Denn es liegt — wie wir aufs Entschiedenste festhalten müssen, wenn wir Gottes selbstherrliches Innenleben nicht zeitlich bedingt sein lassen wollen (s. o.

S. 185ff.) — im einigen Wesen Gottes selbst, als Vater, Sohn und h. Geist ewig zu subsistiren, um sich auch für den Heilszweck *demgemäß* zeitlich offenbaren zu können. Menschlich geredet, wäre also Gott als der *Vater* insofern *abhängig* vom Sohne und vom h. Geiste, als er erst in ihnen und mit ihnen der selbstherrliche und selbstlebendige Gott ist. Namentlich tritt an der Eigenart der dritten Hypostase die Unmöglichkeit einer blos modalen oder subordinatianischen Verhältnißbestimmung zu Tage. Denn *erst* im h. Geist vollendet sich für unser Glaubensbewußtsein die ewiglebendige Selbstbewegung des Einigen Gottes. Es ist dies ja allerdings als eine übergeschichtliche (metahistorische) und übernatürliche (metaphysische) Wesensnothwendigkeit für uns schwer faßbar, ja übersteigt in der That unser an Raum und Zeit gebundenes Denkvermögen. Aber das gilt vom Gottesbegriff überhaupt. Es kommt hier nur darauf an, jene ewig-trinitarische Selbstbewegung Gottes nicht — nach gnostisch-dynamischer Auffassung — als einen „willenlos" sich vollziehenden Proceß der Emanation, sondern in geistig-bewußter Willensform zu denken. Nur ist der *Grund* jener Origination nicht ein *Willensbeschluß* (wie bei der Creation), sondern ein Moment der innergöttlichen (immanenten) Selbstlebendigkeit und Selbstherrlichkeit des Heilsgottes.

Deshalb ist aber nicht blos das modale Nacheinander, sondern auch das *subordinatianische Nebeneinander* ausgeschlossen. Denn sowohl der Sohn als der h. Geist sind, als ewig und nothwendig das göttliche Wesen mit constituirend, nicht etwa *gottähnliche* Halbgötter oder Halbcreaturen — beides wäre ein sinnwidriger Ungedanke — sondern „Gott von Gott", so daß jeder der drei Hypostasen, wie das göttliche Wesen, so auch *alle* göttlichen Eigenschaften (s. § 10) gleicher Weise (ὁμῶς) zukommen. Im Gegensatz zu der widerspruchsvollen Annahme dreier untergeordneter und doch göttlich gearteter Wesen müssen wir kraft der Homousie an der *Henousie* festhalten. In ihr prägt sich der Gedanke aus, daß der Sohn und der h. Geist schlechterdings nicht dem Vater gegenüber als abhängige, sei es *creatürliche* Wesen, sei es

secundäre Gottheiten anzusehen sind. Vielmehr existirt der Eine lebendige Gott, den wir als selbstherrliche Persönlichkeit und heil. Liebe, d. h. als unseren Heilsgott in kindlicher Glaubensgewißheit anbeten, nur als Vater durch den Sohn im h. Geist. Gerade bei der subordinatianischen Auffassung, soweit und solange sie in der Offenbarung des Sohnes und h. Geistes noch ein specifisch göttliches Wesensmoment zugesteht, droht die Gefahr einer tritheistischen Ansicht einzuschleichen. Denn in diesem Falle wäre eine volle, gegenseitige Durchdringung (*περιχώρησις*) jener Drei zu lebensvoller Wesens- und Willenseinheit unmöglich. Daher muß aufs Entschiedenste der unklare und irreführende Gedanke abgewiesen werden, als sei nur der Vater — im Unterschiede oder im Gegensatze zu den beiden andern Hypostasen — der selbstherrliche Gott und die h. Liebe. Vielmehr läßt sich keine der persönlich unterschiedenen Subsistenzformen Gottes ohne die andere denken, d. h. das, was wir das Wesen Gottes nennen, umschließt jene nicht etwa wie ein logisch-abstracter Gattungsbegriff (die substantia prima der Socinianer), sondern das Eine göttliche Wesen ist das wahrhaft Reale, ist die selbstherrliche Einpersönlichkeit (§ 5) oder die heilige Liebe (§ 6) nur als Vater, Sohn und h. Geist. Gott aber als Hypostase, d. h. als unterschiedene Subsistenz- und Bewußtseinsform (Vater, Sohn oder h. Geist) ist nie der schlechthin für sich seiende, sondern der stets die anderen beiden Hypostasen als ewige Correlate seines Innenlebens setzende und voraussetzende. Deshalb heißt es auch im Nicaeno-Constantinopolitanum, daß der h. Geist nicht neben, sondern mit dem Vater und Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird (*τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον*).

Wegen dieses nothwendigen In-, Aus- und Zueinander der Hypostasen, wegen ihrer gegenseitigen Inexistenz darf hier eben nicht in trivial-mechanischer Weise gezählt oder mathematisch gerechnet (numerirt) werden. Jene drei sind in der That (auch numerisch betrachtet) Eins: *ὅλη ἡ τρίας εἷς θεός*. Sie gewährleisten in ihrer ewigen Liebes- und Lebensgemeinschaft nicht blos

den einheitlichen Grund unserer Heilsfähigkeit und der thatsächlichen Heilsbeschaffung, sondern auch die ewige Selbstlebendigkeit und Weltfreiheit des göttlichen Innenlebens. Das „Mysterium" ist in der That „anerkanntermaßen groß" (ὁμολογουμένως μέγα 1 Tim. 3, 16), weil voll reicher Lebensfülle, ein „gottseliges" Geheimniß in des Wortes tiefster Bedeutung.

Alles, was wir nunmehr (§ 8 ff.) im Hinblick auf das Weltverhältniß von den Modalitäten göttlichen Soseins, d. h. von den Eigenschaften Gottes im Folgenden noch auszusagen haben, bezieht sich stets auf den Einen lebendigen Gott, der nur als Vater, Sohn und h. Geist wie der schöpferisch-freie Urgrund der Welt, so der einige Urquell unserer Heilsfähigkeit ist.

§ 7. Zusammenfassung.

1. Unter Voraussetzung des unantastbaren christlichen Monotheismus darf das Problem der göttlichen Dreieinigkeit weder durch kirchlich-dogmatischen Machtspruch dem Glauben aufgezwungen, noch durch analoge oder speculative Darlegung dem Unglauben zugänglich gemacht werden. Vielmehr erweist sich jenes tiefgreifende Problem dem heilsfähigen Menschen innerhalb der christlichen Gemeinschaft auf Grund persönlicher Heilserfahrung als ein Glaubenspostulat, sofern der Christ nur im herzlichen Vertrauen zu Christo, dem Sohne Gottes durch das persönliche Zeugniß Gottes des h. Geistes den einigen Gott des Heils und der Versöhnung als den Vater mit voller kindlicher Zuversicht anzubeten vermag (empirische oder Erfahrungstrinität).

2. Solche Glaubenserfahrung beruht auf der heilsgeschichtlich fortschreitenden göttlichen Selbstoffenbarung, sofern der einige Heilsgott seinen Namen (§ 3, 1) als Vater, Sohn und h. Geist durch die Weltschöpfung (Abschn. I, 2), Welterlösung (IV, 2) und Weltheiligung (V, 1) in persönlicher Selbstunterscheidung als das creatorische, mediatorische und in-

habitative Lebensprincip kund gethan und in h. Schrift bezeugt hat (ökonomische oder Offenbarungstrinität).

3. Die Wahrheit jener persönlichen Glaubenserfahrung und die Wirklichkeit dieser geschichtlichen Selbstoffenbarung weist uns aber darauf hin, daß Gott in seinem innergöttlichen, d. h. übergeschichtlichen (metahistorischen) Leben als Vater ewig den Sohn (das Wort oder den Logos) zeugt und den h. Geist hervorgehen läßt. Obwohl wir die Tiefen dieses gottseligen Geheimnisses nie ergründen können, steht und fällt doch für unsern Heilsglauben die Selbstlebendigkeit und Selbstherrlichkeit des geistig-persönlichen Gottes (§ 5), der die h. Liebe ist (§ 6), d. h. der specifisch christliche Gottesbegriff mit der Unterscheidung der drei wesensgleichen Hypostasen, d. h. mit dem Bekenntniß der Homousie und Henousie jener drei persönlichen Subsistenzweisen in dem Einen ungetheilten Wesen des Heilsgottes (ontologische oder Wesenstrinität).

a) Der Schriftbeweis für die von uns entwickelte Trinitätslehre bietet ganz eigenartige Schwierigkeiten. Hier insonderheit muß sich die heilsgeschichtliche Methode der Schriftauslegung und -anwendung bewähren. Schon Calixt wies darauf hin — und zwar m. E. mit vollem Recht — daß das A. T. keine Lehre vom dreieinigen Gott enthalte. Nur dogmatische Befangenheit kann bereits in den ersten Worten des Schöpfungsberichts (1 Mos. 1, 1 f.), im Plural Elohim oder in den „drei Männern", die Abraham erschienen (1 Mos. 18, 1 ff.), den dreieinigen Gott im Sinne der Kirchenlehre bezeugt finden. Das ganze A. T. weiß nur — in strengem Monotheismus — von dem Einen Gott, der freilich in verschiedenen Namen (s. o. S. 69 f.) sich selbst offenbarend, eine innergöttliche Selbstunterscheidung ahnen und erschließen läßt (s. w. u. S. 210 f.). Direct von einem dreieinigen Wesen Gottes sagt es uns nichts. Hofmann zog daraus den Schluß, daß die „wahre Gotteserkenntniß", d. h. die Erkenntniß Gottes als des persönlichen Geistes, der die heilige Liebe ist, nicht nothwendig die Erkenntniß des dreieinigen Wesens Gottes in sich schließe. Sonst müßten wir den alttestamentlichen Gläubigen die wahre Gotteserkenntniß absprechen. Aber wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen. Auch das N. T. enthält nicht direct „eine Lehre von der Trinität im überlieferten Sinn des Wortes" (Kaftan, Dogmatik § 190 ff.). Weder der Taufbefehl Christi (Matth. 28, 19), noch der apostolische Gruß (2 Kor. 13, 13) sagt etwas aus über den Unterschied oder die Wesens-

einheit der mit dem Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes gekennzeichneten Beziehungen. Jenes paulinische Votum hebt wohl „die Gnade unsers Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft (κοινωνία eigentlich „Theilhaberschaft") des heiligen Geistes" hervor und bezeichnet damit den lebensvollen Grund unseres Heilsglaubens. Aber über die Art der Unterscheidung und Zusammengehörigkeit jener drei Epitheta ist nichts gesagt, da wir ja die Gnade auch auf Gott den Vater oder den heiligen Geist, die Liebe auf Gott den Sohn, der sich für uns dahingegeben, und die „Gemeinschaft" auf den Einen Gott zurückbeziehen können und müssen, der sich als Heilsgott seiner Gemeinde offenbart hat. Ebensowenig bezeugen andere, weniger deutliche Zusammenfassungen jener dreifachen Beziehung Gottes auf uns das, was wir mit dem Wort und Begriff der Dreieinigkeit oder der dreifachen persönlichen Selbstunterscheidung Gottes in seinem einigen Wesen meinen und aussagen. Weder der Schöpfungsbericht mit der in Ps. 33, 6 enthaltenen Deutung: der Himmel ist durch das Wort Jahwes gemacht und sein ganzes Heer durch den Geist oder „Hauch" seines Mundes, noch das Trishagion bei Jesaja (6, 3), noch der dreigliedrige Aaronische Segen (4 Mos. 6, 24 ff.) weisen direct darauf hin. Und im N. T. können Stellen wie 1 Kor. 12, 4—6 (es sind mancherlei Gaben: τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα; es sind mancherlei Aemter — καὶ ὁ αὐτὸς κύριος; es sind mancherlei Kräfte — καὶ ὁ αὐτὸς θεός, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) oder Röm. 11, 36 (ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα) oder Eph. 4, 6 (εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν) zwar im Zusammenhange der gesammten biblischen Lehre vom Heilsgott zur Klärung des trinitarischen Problems verwerthet werden, sofern hier ein Hinweis auf Gott als das causirende, überweltliche (ἐξ αὐτοῦ, ὁ ἐπὶ πάντων), das mediatorische (δι' αὐτοῦ, διὰ πάντων) und inhabitative (ἐν πᾶσιν) Princip enthalten zu sein scheint. Aber sie sind kein lehrhafter Beweis für den dreifach persönlich unterschiedenen Gott des Heils. Ebensowenig kann dafür das an sich tief bedeutsame Eingangsvotum des 1 Petr. Briefs angeführt werden (1 Petr. 1, 2: κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ); denn hier wird weder über die Gottheit, noch über die persönliche Eigenart der Drei etwas ausgesagt. Auch die gangbare Berufung auf die Geburt des durch den heiligen Geist wunderbar erzeugten Gottessohnes (Luk. 1, 30—35), oder auf die Selbstkundgebung des Vaters bei der Taufe des Sohnes unter sichtbar werdender Herabsenkung des πνεῦμα θεοῦ (Matth. 3, 13 ff.; Mark. 1, 9 ff. vgl. 2 Petr. 1, 17 ff.) kann nur für den Beweiskraft gewinnen, der aus dem Gesammtzusammenhange der alt- und neutestamentlichen Heilsoffenbarung die Unterscheidung und lebensvolle Wesensbeziehung vom Vater, Sohn und heiligen Geist im Glauben erkannt und

erfaßt hat. Die einzige Stelle, die in lehrhafter Weiſe das trinitariſche Problem zuſammenfaßt, iſt 1 Joh. 5, 7 ff. — Hier wird in Anknüpfung an das dreifache Zeugniß (τρεῖς οἱ μαρτυροῦντες) des Geiſtes (τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν), des Waſſers und des Blutes hervorgehoben, daß die Drei zuſammen ſind (οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν). Da findet ſich nun zu den Worten, „drei ſind es, die da zeugen", der ſehr alte, aber notoriſch unechte Zuſatz: ἐν τῷ οὐρανῷ· ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν. Daran knüpft ſich dann als Gegenbild irdiſcher Art (τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ) der obige Hinweis auf Geiſt, Waſſer und Blut, von denen es nicht heißt, daß ſie „Eins ſeien", ſondern daß ſie als Zeugniß gebende zuſammen (εἰς τὸ ἕν) ſind. Wenn es auch für den gewiſſenhaften Kritiker — namentlich im Hinblick auf die abweichenden Varianten in dieſem ſtark dogmatiſch gefärbten Zuſatz (ſo υἱός ſtatt λόγος im Cod. Al.) — unmöglich erſcheint, ihn für urſprünglich zu halten, ſo iſt er doch offenbar ſchon ſehr früh in den Text eingefügt worden und wird ſo zum Zeugniß für die in der urchriſtlichen Gemeinde ſeit Alters gangbare liturgiſche Form der trinitariſchen Doxologie, wie ſie ſich urſprünglich an das Taufbekenntniß angeſchloſſen hat. Vgl. Dr. W. Kölling: Die Echtheit von 1 Joh. 5, 7 (1893) und die trefflichen kritiſchen Bemerkungen von Haußleiter dazu (Theol. Lit. Bl. 1894, 9). Die apodiktiſche Behauptung Kölling's, daß er an die Echtheit dieſer „Perle im Kanon" feſt glaube (Ev. K. Z. 1899 S. 116), kann uns die von ihm verſuchte „Eraſions-Erklärung" nicht annehmbarer machen.

Viel bedeutſamer erſcheint mir als Anknüpfungspunkt für das, was die geſammte bibliſche Offenbarung über den Heilsgott als einen dreifach in ſich ſelbſt unterſchiedenen uns in allmählichem Fortſchritt kund werden läßt, die Ausſage und das Selbſtzeugniß Jeſu über ſein einzigartiges Verhältniß zum Vater. Wir müſſen uns da zunächſt an das Zeugniß der ſynoptiſchen Evangelien halten. Bedeutſam iſt vor Allem Matth. 11, 27 vgl. mit Luk. 10, 22: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς γινώσκει, τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ τίς ἐστιν ὁ πατήρ, εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. Sodann das Siegel, das Chriſtus auf das Bekenntniß Petri: σὺ εἶ ὁ Χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος (Matth. 16, 16 ff.) drückt, indem er ſagt: Fleiſch und Blut hat dir es nicht geoffenbaret, ſondern „der Vater mein im Himmel" (ὁ πατήρ μου ὁ ἐν οὐρανοῖς). Daran ſchließt ſich aber in dem Munde des Herrn, von dem es heißt, daß er „mit heiligem Geiſt" taufen werde (Matth. 3, 11), das gewaltige Zeugniß (Matth. 12, 28), daß er durch den „Geiſt Gottes" die Teufel austreibe, und daß die läſternde Rede „wider den heiligen Geiſt" nicht vergeben werden könne (Matth. 12, 32; Mark. 3, 28; Luk. 12, 10). Dazu kommt die wiederholte Verheißung, daß der heilige Geiſt,

um den sie den Vater bitten sollen (Luk. 11, 13), als „Geist des Vaters“ in ihnen und durch sie „reden“ soll (*τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν*). Den Schlüssel aber für das tiefere Verständniß dieser synoptisch bezeugten Selbstaussagen Jesu (vgl. auch Matth. 22, 42; 26, 63 f.) bietet uns das johanneische Evangelium und dann die pauliniſche Darlegung, so daß wir von diesem neutestamentlich-christocentrischen Standpunkt aus rückblickend auch ein tieferes Verständniß gewinnen können wie für die annoch verhüllte alttestamentliche (heilsökonomische) Anbahnung dieses gottseligen Geheimnisses, so für die oben erwähnten neutestamentlichen Aussagen, sofern und soweit sie eine volle Coordination der dreifachen Selbstkundgebung des Einen Heilsgottes in sich schließen.

Entscheidend ist vor Allem die Stelle Joh. 15, 26: *ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ.* Zunächst ist hier bedeutsam, daß nicht blos der Herr selbst in seiner persönlichen Beziehung zum Vater, von dem der Geist ausgeht (Präsens), sondern auch in Bezug auf den Geist, den „Er selbst vom Vater senden werde“ — ausdrücklich sagt: Jener (*ἐκεῖνος* masculiniſch!) wird zeugen in Betreff meiner. Damit erkennt er den *ἄλλος παράκλητος* (Lehrer, Fürsprecher und daher auch „Tröster“ wie Luther dem Sinne nach richtig gedolmetscht hat vgl. Joh. 14, 16. 26) ausdrücklich als ein persönliches von ihm unterschiedenes Wesen an, das sich nicht blos den Jüngern bezeugen, sondern sie lehren (*διδάξει*), erinnern (*ὑπομνήσει*), ja die Welt „überführen“ (*ἐλέγξει* Joh. 16, 8 ff.) soll von der Sünde, der Gerechtigkeit und dem Gericht. Von diesem *πνεῦμα* sagt Jesus schließlich: *ἐκεῖνος* (wiederum masculiniſch-persönlich) werde als „Geist der Wahrheit“ sie in die „ganze Wahrheit“ leiten (*ὁδηγήσει*), was wieder mit seinem „Reden“ (*λαλήσει*) und „Verkündigen“ (*ἀναγγελεῖ* 16, 13) in Zusammenhang gebracht wird. Sein Geschäft ist also Jesum als den Sohn Gottes in den Seinen zu verklären (*ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει* v. 14), damit auch wir es erfahren, daß „Alles was der Vater hat auch dem Sohne gehört“ (*πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ, ἐμά ἐστιν* 16, 15; vgl. 17, 10: *καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστιν καὶ τὰ σὰ ἐμά*). So ist Christus selbst als „der Sohn“ ausgegangen vom Vater und geht zum Vater (16, 28), damit der Vater den Sohn verkläre bei ihm selbst „mit der Herrlichkeit, die er bei ihm hatte vor aller Welt“ (*πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι* 17, 5). Ja, er beruft sich auf die Liebe, mit der der Vater ihn geliebt, d. h. also in persönlicher Gemeinschaft mit ihm gestanden „vor Grundlegung der Welt“ (*πρὸ καταβολῆς κόσμου* 17, 24). Und diesen „Namen“ des ewig liebenden Vaters (*ὄνομα* 17, 26) will er den Seinen kund thun, damit die Liebe, mit der der Vater den Sohn geliebt, und die Einheit, die zwischen ihm und dem Sohne von Ewigkeit her besteht, nun auch in zeitlichem Abglanz sie belebe und zur

Vollkommenheit führe (ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς ἕν 17, 22 ff.). So erklärt es sich ganz von selbst, daß Alle „den Sohn ehren sollen, wie sie den Vater ehren" (Joh. 5, 23). Denn er ist wie Richter, so Lebenspender, da ihm der Vater nicht blos „alle Gewalt im Himmel und auf Erden" verliehen (Matth. 28, 19), sondern auch gegeben hat „Leben zu haben in ihm selbst" (Joh. 5, 26). Darin liegt einerseits die Ueberzeitlichkeit (Präexistenz) des Sohnes, der zu den Juden sagt: „er rede zu ihnen, was er beim Vater geschaut" (Joh. 8, 38); er sei von Gott ausgegangen (ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω Joh. 8, 42), ja bevor Abraham geworden, sei er (ἐγὼ εἰμί Joh. 8, 58 vgl. das Zeugniß des Täufers Joh. 1, 30 ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν; 3, 31 ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος). Andererseits begründet Jesus gegenüber dem Vorwurf der Juden, daß er sich selbst als „Gottes Sohn", d. h. mit göttlichem Namen zu bezeichnen und zum Gott zu machen wage (ποιεῖς σεαυτὸν θεόν Joh. 10, 33 ff.), die Berechtigung zu solchem Selbstzeugniß daraus, daß schon im A. T. Gottgesandte mit göttlichem Namen angeredet werden (Ps. 82, 6); wie vielmehr gelte das für den Sohn, den „der Vater geheiligt und in die Welt gesandt". In demselben Capitel (Joh. 10, 30) finden wir — als Anlaß dieser Diskussion mit den Juden — jenes wundersame Wort: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν. Von Wesensunterordnung kann also nicht die Rede sein, wo der Sohn Gottes, der sich selbst (Joh. 14, 6) „den Weg, die Wahrheit und das Leben" nennt, geradezu von sich bekennt (dem Philippus gegenüber): „Wer mich sieht, sieht den Vater" (Joh. 14, 9 vgl. mit Joh. 11, 25 f.: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή und 12, 44 ff.: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ πιστεύει εἰς ἐμὲ ἀλλὰ εἰς τὸν πέμψαντά με καὶ ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με Joh. 6, 12: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου ꝛc.). Und weil „er im Vater und der Vater in ihm ist" (14, 11. 20), so kann der Ausspruch: ὁ πατὴρ μείζων μού ἐστιν (Joh. 14, 28; vgl. 10, 29) unmöglich auf die ewige, persönliche Wesensbeziehung zwischen Vater und Sohn gedeutet, sondern nur von der zeitlich und geschichtlich bedingten „Ungleichheit" (v. Hofmann) gesagt sein und verstanden werden. Der Gehorsam des sich selbst erniedrigenden Sohnes unter den Willen des Vaters widerspricht nicht nur nicht seiner Wesensgleichheit mit ihm, sondern besiegelt und bestätigt diese durch die frei gewollte Selbstaufopferung in mitleidender erlösender Liebe bis in den Tod (vgl. Phil. 2, 5 ff.); s. w. u. in der Christologie (Abschn. IV, § 33). Der Hinweis auf das „Größersein" des Vaters, des μόνος ἀληθινὸς θεός (Joh. 17, 3), des „allein guten Gottes" (Matth. 19, 17) ist im Munde Jesu ein Zeugniß für die eigene Menschenart des Heilandes und seine im Gehorsam gegen den schlechthin guten Gotteswillen sittlich sich bewährende, im Kampf ausharrende Selbstverleugnung und Entsagung. Diese aber ruht nicht blos ihrem Werthe nach, sondern ihrem Begriffe gemäß (als freiwillige Selbsterniedrigung) auf der

Voraussetzung der wiederholt von Jesu bezeugten Wesenseinheit mit dem Vater.

Wir dürfen ja selbstverständlich die biblische Bezeichnung „Sohn Gottes" nicht ohne Weiteres auf die ewig-göttliche Herkunft Christi beziehen. Denn zunächst werden auch Menschen vielfach „*υἱοὶ θεοῦ*" genannt, sei es, wie später (§ 12) nachzuweisen sein wird, im physischen Sinne (1 Mos. 1, 27 vgl. Eph. 3, 15) als von Gott und zu Gott geschaffene Personwesen, sei es im theokratischen Sinne als Kinder der Verheißung wie Israel (2 Mos. 4, 22; 5 Mos. 14, 1; 32, 6), sei es im neutestamentlich-moralischen Sinne als neugeborene und begnadigte Adoptivkinder (z. B. Matth. 5, 45: *υἱοὶ τοῦ πατρὸς*; Luk. 6, 35: *ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου*; 20, 36: *υἱοί εἰσιν* Joh. 1, 12 *τέκνα θεοῦ*; Röm. 8, 15 f. *υἱοθεσία*; Gal. 3, 26: *πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ* vgl. 2 Kor. 6, 18; Gal. 4, 6 f. Apok. 21, 7: *ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός*). Sodann aber bezeichnet die specifisch messianische Benennung „der Sohn Gottes" (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*) mit dem Artikel (Matth. 3, 17; 11, 27; 16, 16; 26, 63; Mark. 3, 11; 4, 41; 22, 70; Joh. 1, 34. 50; 5, 25; 9, 35; 11, 4; vgl. 1 Joh. 1, 3; 2, 22 ff.; 3, 8; 5, 5 ff.; Ebr. 1, 5; 6, 6; 10, 29; Act. 9, 20; Eph. 4, 13), sowie der emphatisch-einzigartige Ausdruck *μονογενής* (Joh. 1, 14 ff.; 3, 16 ff.; 1 Joh. 4, 9) oder *ἴδιος υἱός* (Röm. 8, 32; vgl. Joh. 5, 18 *πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν*) immer den geschichtlichen, alttestamentlich verheißenen (2 Sam. 7, 12 f.; Ps. 2, 7; 110, 1), im Fleisch erschienenen Gottes- und Menschensohn. Aber es liegt in diesem specifisch messianischen, Christo eignenden Namen zugleich der Hinweis auf seine übernatürliche Herkunft (Luk. 1, 35), auf seine heilsgeschichtliche Verherrlichung (durch die Auferstehung vgl. Apostg. 2, 36; 13, 33; Röm. 1, 4; Ebr. 1, 5 ff.) und auf sein überzeitliches, einzigartiges Verhältniß zum Vater (s. o. Matth. 11, 27; Joh. 1, 18: *ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*, wo die Lesart *μονογενὴς θεός* auch von Westcott-Hort vorgezogen wird). Sonst könnte es von ihm nicht heißen, daß er als Sohn vom Vater in die Welt gesendet (Joh. 3, 16; Röm. 8, 3; Gal. 4, 4) oder gekommen sei (Joh. 16, 28; 17, 5 ff; Ebr. 7, 3). Das ist nicht so zu verstehen, als sei neben dem messianischen der metaphysische (oder metahistorische) Begriff der Gottessohnschaft hervorzuheben, vielmehr schließt jener messianische Begriff der Gottessohnschaft zugleich ein jenseits der Menschheit Jesu liegendes überweltliches Verhältniß zum Vater ein (wie Cremer, Wört.Buch, 8. A., S. 970 sagt mit Berufung auf Matth. 11, 27; Joh. 1, 18; 5, 19 ff.; 14, 8–11; 1 Joh. 2, 22 f.; Ebr. 1, 10 f.; 1 Petr. 1, 20. S. a. v. Hofmann, Schriftbew. I², S. 116 ff.).

Von diesem Gesichtspunkte aus klärt sich auch die im Prolog des Johannesevangeliums so geheimnißvoll-großartig dargelegte Idee des im Anfang bereits „zu Gott (*πρὸς τὸν θεόν*) seienden Wortes". Hier be-

zeichnet ὁ λόγος nicht die „Vernunft", wie in der altgriechiſchen Philoſophie — ſondern das Wort und zwar nicht im rein grammatiſchen Sinne wie ῥῆμα, ſondern als unmittelbarer Ausdruck des Gedankens Gottes, mit unverkennbarem Anſchluß an den betreffenden altteſtamentlichen Begriff (דָּבָר 5 Moſ. 30, 14; 32, 47; Pſ. 147, 19; vgl. 1 Joh. 1, 1: ὁ λόγος τῆς ζωῆς Apok. 19, 13: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ mit Joh. 10, 35: πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο; 17, 14 ff. δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου v. 17: ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν). So findet ſich öfters der Ausdruck „ὁ λόγος" ohne weiteren Zuſatz als Bezeichnung deſſen, was Gott durchs Evangelium den Gemeinden zu ſagen hat, z. B. Mark. 2, 2: und er, Jeſus, ſagte ihnen „das Wort" (τὸν λόγον); ſo auch Mark. 4, 14: σπείρεται ὁ λόγος ꝛc. 7, 13 f. παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει; vgl. Col. 1, 5; 4, 3; Phil. 1, 14; Jak. 1, 21 ff.; Apoſtg. 15, 7: ὁ λόγος τοῦ εὐαγγελίου; Eph. 1, 13: ὁ λόγος τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ꝛc. Dann ſehr häufig ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, nicht in erſter Linie mit Beziehung auf die Schrift gebraucht, ſondern als Heilsverkündigung oder Wort der Verſöhnung (2 Kor. 9, 19: ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς; vgl. 1 Petr. 1, 23; Apoſtg. 10, 36; 1 Theſſ. 2, 13). Im Prolog des Johannes-Evangeliums iſt nun aber bei dem abſolut gebrauchten Ausdruck ὁ λόγος nicht etwa an die Chriſtum umfaſſende Verkündigung zu denken (v. Hofmann a. a. O. 109 ff.), oder an einen unperſönlichen Idealbegriff (Beyſchlag u. A.), ſondern an die Perſon deſſen ſelbſt, in welchem ſich Alles zuſammenfaßt, was Gott uns zu ſagen hat (Cremer a. a. O. S. 600). In dem πρὸς θεόν liegt die perſönliche Beziehung zum Vater; in dem θεὸς ἦν ὁ λόγος ſein göttlich-vorzeitliches Weſen (ſeine Homouſie) begründet. Daß θεός artikellos daſteht, darf nicht im ſubordinatianiſchen Sinne gedeutet werden (Kahnis); denn als Prädicat konnte es keinen Artikel haben. In dieſem johanneiſchen Logos liegt nicht etwa ein ſpeculatives Theologumenon zur Erklärung der Weltentſtehung (wie etwa beim ſtoiſchen und philoniſchen Logos), ſondern ein Hinweis auf den, der in Chriſto Fleiſch geworden (v. 14), und der, wie er ewig „zu Gott" und ſelbſt „Gott war" als Weltſchöpfungsmittler (v. 2: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο vgl. Ebr. 1, 2 f.; Kol. 1, 14), ſo in der Zeit ſich den Menſchen als Leben und Licht ſpendender Heilsmittler zu eigen giebt, um ſie zu Kindern Gottes zu machen, die an ſeinen Namen glauben (εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ πιστεύοντες v. 12) und durch ihn der „Gnade und Wahrheit" Gottes gewiß werden (v. 15 ff.). Das iſt der praktiſch-religiöſe Kern, ja das Hauptmotiv und der Hauptzweck dieſer tiefſinnigen Betrachtung, von der nur der oberflächlich ſocinianiſche Sinn oder die moderne Scheu vor aller „Metaphyſik" behaupten kann: hier liege ein Philoſophumenon, eine rein individuelle theologiſche Grübelei vor, die für den chriſtlichen Glauben keine maßgebende Bedeutung habe! Da müſſen ſich denn die gewaltigen, oben dargelegten Selbſtzeugniſſe im Johannes-Evan-

gelium daſſelbe gefallen laſſen. Und ſelbſtverſtändlich ſollen dann die ähnlich lautenden Zeugniſſe in dem 1. Johannes-Brief und der Apokalypſe, ſowie bei Paulus und im Ebräerbrief auch zu dieſer Kategorie gehören! Faſſen wir dagegen den heiligen Ernſt ins Auge, mit dem im 1. Johannes-Briefe vor dem Antichriſt gewarnt wird, der „den Vater und den Sohn verleugnet“ (ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν 1 Joh. 2, 22 ff.) und in Folge deſſen mit dem Sohn auch den Vater verliert: ſo liegt auf der Hand, daß es ſich hier um eine Heils- und Lebensfrage im eminenteſten Sinne handelt. Denn „wir haben geſehen und zeugen, daß der Vater den Sohn geſandt hat zum Heiland der Welt“ (1 Joh. 4, 14). Und: „darauf ſtehet die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, ſondern daß er uns geliebt hat und hat ſeinen Sohn geſandt als Sühne für unſere Sünden“ (1 Joh. 4, 10). Von ihm heißt es am Anfang des erſten Briefes: ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς als der λόγος τῆς ζωῆς (1 Joh. 1, 1 ff.) und am Schluß: daß er ſei „der wahrhaftige Gott und das ewige Leben“ (οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος 1 Joh. 5, 20). Nur unter dieſer Vorausſetzung ſeiner gottgleichen Perſon konnte Jeſus das anbetende Bekenntniß des Thomas: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh. 20, 20) als Zeugniß des Glaubens an ihn werthen und billigen. Ja, ſolche Anbetung des Sohnes, in welchem uns der wahrhaftige Gott ſelbſt entgegentritt, wird von dem Apoſtel als Schutzwehr gegen alle Abgötterei bezeichnet (1 Joh. 5, 21). Und wie in der Offenbarung Johannis Gott ſelbſt als „das A und das O, als der Anfang und das Ende, als der Herr, der da iſt, und der da war und der kommt, der Allmächtige“ bezeichnet wird (Off. 1, 8), ſo bezeugt genau in derſelben Weiſe der in Herrlichkeit erſcheinende Sohn (Off. 1, 17 ff.) von ſich, daß er ſei „der Erſte und der Letzte und der Lebendige“ (vgl. Off. 22, 13: wo der zum Gericht Kommende ſagt: ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος vgl. 2, 8; 21, 6).

Die Gewißheit dieſer ſeiner ewigen Gottesſohnſchaft gewinnen wir aber nur dadurch, daß er uns „von ſeinem Geiſt gegeben hat“ (1 Joh. 4, 13 vgl. 3, 24). Als „der Geiſt der Wahrheit“ (τὸ πν. τῆς ἀληθείας 1 Joh. 4, 2—6) erweiſt er ſich eben dadurch, daß er uns Zeugniß giebt von der Gottesſohnſchaft Chriſti (1 Joh. 3, 24; 5, 6 ff.). Deshalb kann der h. Geiſt (heilsökonomiſch) ſein wirkliches Amt: Jeſum als den Sohn Gottes in uns zu verklären (ſ. o.) erſt antreten nach der Selbſtverklärung Jeſu (Joh. 7, 39: οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὔπω ἐδοξάσθη ſ. w. u.). Und die vorläufige (proleptiſche) Mittheilung des h. Geiſtes an die Jünger (Joh. 20, 22 ff.) geht eben deshalb erſt von dem Verklärten aus, um am Pfingſtfeſt offenkundig zu werden. Es iſt aber der „Geiſt des Lebens aus Gott“ (τὸ πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ (Off. 11, 11), der zu den Gemeinden redet (τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις Off. 2, 7. 11. 17. 29; 3, 13. 22 vgl. 14, 13: ναί,

λέγει τὸ πνεῦμα) und der mit der bräutlichen Gemeinde das „Komm, Herr Jesu" spricht (Off. 22, 17). — All das stimmt ganz mit dem Zeugniß Pauli, daß Niemand „Jesum einen Herrn heißen" könne „ohne durch den heil. Geist" (2 Kor. 12, 3; vgl. 1 Kor. 2, 14). Der Geist, der „alle Tiefen der Gottheit erforscht" (1 Kor. 2, 10 ff.), der ist es auch, der uns „festmacht für Christus" (βεβαιῶν εἰς Χριστόν), indem Gott selbst uns „das Pfand des Geistes in unsere Herzen gegeben hat" (2 Kor. 1, 21 f.).

Man hat vielfach behauptet, Paulus bezeichne Christum, den Sohn Gottes (ἴδιος υἱός Röm. 8, 32) nur im „secundären Sinne" als Gott, namentlich im 1. Korintherbriefe. Allein wenn es (1 Kor. 3, 23) heißt: „Ihr seid Christi, Christus aber ist Gottes" (ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χρ. δὲ θεοῦ) so ist damit nur die innige Lebens- und Liebesbeziehung angedeutet, die jene Analogie unseres Verhältnisses zu Christo mit dem Verhältniß des Sohnes zum Vater berechtigt erscheinen läßt (s. ähnlich im hohepriesterlichen Gebet Joh. 17, 21 ff.). Und wenn Paulus im Gegensatz zu den vielen sogen. „Göttern" sagt (1 Kor. 8, 6): für uns giebt es nur Einen Gott, den Vater, den Schöpfer aller Dinge (ἐξ οὗ τὰ πάντα), der unser Ziel und höchstes Gut ist (ἡμεῖς εἰς αὐτόν), und dann hinzufügt: und Einen Herrn (εἷς κύριος) Jesus Christus, durch welchen (δι' οὗ) alle Dinge sind und wir durch ihn, so wird ja Christus als „Herr" und „Mittler aller Dinge, der auch unser Mittler ist" — also als das göttlich-mediatorische Princip — anerkannt (vgl. Röm. 11, 36; Eph. 4, 4—6). Wenn sodann 1 Kor. 11, 3 Gott (ὁ θεός) als „Christi Haupt" bezeichnet wird und zwar in Analogie mit der Stellung, die der Mann als „Haupt" dem Weibe gegenüber einnimmt (vgl. Eph. 5, 22 f.), so schließt diese auf freiwilligen Gehorsam des Menschensohnes (des geschichtlichen Christus) beruhende Unterordnung (vgl. Phil. 2, 6 ff.) das ἴσα εἶναι θεῷ ebensowenig aus, als die pietätvolle Unterordnung des Weibes die Wesensgleichheit mit dem Manne (Gal. 3, 28; 1 Kor. 11, 11 f.). Endlich aber erklärt sich die 1 Kor. 15, 28 direct ausgesprochene ὑποταγή des Sohnes unter den Vater aus der schließlichen Vollendung seines heilsmittlerischen Werkes, das ja überall den freien Gehorsam des Sohnes „zur Ehre Gottes des Vaters" (Phil. 2, 6 ff.; vgl. Ebr. 5, 8) voraussetzt, auf daß „Gott (eben als Vater durch den Sohn im h. Geist) sei Alles in Allem". — Wie wäre es auch möglich, daß derselbe Apostel Christum, obwohl er „nach dem Fleisch" aus den Vätern resp. dem Samen Davids stammt (Röm. 1, 3; 9, 5), als ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας verherrlicht? Ich möchte zwar nicht besonderen Nachdruck legen auf diese und ähnliche Stellen (Tit. 2, 13 vgl. mit 2 Tim. 1, 10. 14), wo Christus doxologisch „Gott" (θεός, nicht ὁ θεός außer 1 Joh. 5, 20) genannt wird. Die ganze paulinische und im Ebräerbrief durchklingende Christologie läßt es als selbstverständlich erscheinen, daß in dem „Erstgeborenen vor aller Creatur" (Kol. 1, 14 ff.) die Gottheit leibhaftig

wohnte (Kol. 2, 9; 2 Kor. 5, 19 θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ). Das „Gott gleich sein“ ist ja gerade die nothwendige Voraussetzung dafür, daß er jene Gleichheit nicht wie einen prahlerisch und im Triumph voraufzutragenden „Raub“ ansah, sondern nach Ablegung der μορφὴ θεοῦ durch die μορφὴ δούλου hindurch bis zum Tode am Kreuz bewährte. Denn eben darum hat ihm Gott einen „Namen“ gegeben, der über alle Namen ist.

Diese Einzigartigkeit des Sohnes besiegelt nun der Ebräerbrief ausdrücklich, indem er ihn als Schöpfungsmittler und Abglanz (ἀπαύγασμα) der Herrlichkeit und Ausprägung (χαρακτήρ) göttlichen Wesens (Ebr. 1, 2 ff.) über alle Engel und Creaturen erhaben sein läßt (Ebr. 1, 5 ff.). Und doch muß er in die Tiefe des Leidensgehorsams freiwillig hinabsinken (Ebr. 5, 8 ff.), damit er durch Leiden (διὰ παθημάτων) auf ethischem Wege, d. h. auch als Mensch zu göttlicher Vollkommenheit gelange (τελειῶσαι). Das „Leiden“ widerspricht also nicht seiner göttlichen Einzigartigkeit, sondern besiegelt für uns die Gewißheit, daß der einige Gottessohn als Menschensohn durch Leiden uns den Vater selbst als mitleidenden Heilsgott offenbart. — So wird auch der heil. Geist von Paulus als τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ (1 Kor. 2, 12) bezeichnet und geradezu Gott genannt (vgl. 1 Kor. 3, 16, wo der „Tempel Gottes“ und der „Tempel des h. Geistes“ promiscue vorkommen), ja mit dem verklärten Herrn geradezu identificirt (2 Kor. 3, 17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν). Man hat diesen pauliniſchen Ausspruch: „der Herr ist der Geist“ metaphysisch verstehen wollen, als sei der „pneumatisch Erhöhte eben das πνεῦμα selbst“. Das ist — wie neuerdings F. Mühlau (Zur Pauliniſchen Ethik in den mir gewidmeten „Abhandlungen“ O. Beck, München 1898 S. 242) schlagend nachgewiesen hat — schon wegen des „unmittelbar folgenden οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία unmöglich“. Die Einwohnung des Geistes ist freilich nach Paulus zugleich Einwohnung Christi in uns (Gal. 2, 20; Eph. 3, 16 f.). Der Apostel setzt daher κύριος und πνεῦμα in dem Sinne gleich, daß, wo der Geist ist und wirkt, auch der Herr ist und wirkt (es handelt sich ja 1 Kor. 3, 17 um die Bewirkung der ἐλευθερία), so daß aller Einfluß, den der Herr ausübt, zugleich auch nothwendig Einfluß des Geistes ist. Daher kann „den Geist Christi haben“ gleichgesetzt werden mit dem Χριστὸς ἐν ὑμῖν (Röm. 8, 9; Gal. 4, 20). Als πνεῦμα αἰώνιος hat er ja auch Christo eingewohnt, so daß Christus sich „durch den h. Geist Gotte geopfert hat“ (Ebr. 9, 14) und „gemäß dem Geist der Heiligkeit“ (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης Röm. 1, 3) seit der Auferstehung als Sohn Gottes erwiesen ist. Gott aber ist es, der „den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt“, so daß er (aus uns heraus) schreit „Abba Vater“ (κρᾶζον Ἀββά ὁ πατήρ Gal. 4, 6). Also muß er persönlich (hypostatisch) von Christo unterschieden sein, wie Paulus das selbst aufs Klarste bezeugt (2 Kor. 13, 13). Ist es doch speciell der h. Geist, der

nach Paulus „Mitzeugniß“ ablegt von unserer Kindschaft (*τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πν. ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ* Röm. 8, 16). Wenn aber der Geist dessen, der Jesum von den Todten erweckt hat, in uns wohnt, so wird Gott auch unsere sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen in uns wohnenden Geist (Röm. 8, 11). Ja, dieser Geist fühlt mitleidend derart mit uns, daß er als Geist des Gebets uns vertritt mit unaussprechlichem Seufzen (*ὑπερεντυγάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις* Röm. 8, 26 ff.), sowie er als „*τὸ πν. τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε*“, betrübt wird durch unsre Sünde (Eph. 4, 30 vgl. Jes. 63, 10).

Hochbedeutsam ist es nun, daß die im Sinne Pauli geschriebene Apostelgeschichte den h. Geist stets als persönlich sich bezeugenden und gottgleichen Geist bezeichnet, wie ihn Christus seinen erwählten Jüngern verheißen hat (Apostelg. 1, 2—8; vgl. Joh. 20, 22). Der h. Geist ist es, der am Pfingstfest die Apostel ergreift (Apostg. 2, 1 ff.) und durch sie der bußfertigen Gemeinde als „göttliche Gabe“ in der Taufe (2, 38) mitgetheilt werden soll. Ihm, dem h. Geist, haben Ananias und Saphira „gelogen“ (5, 3) und somit „nicht Menschen, sondern Gott gelogen“ (5, 4) — eine Stelle, die von den a. DD. mit Vorliebe als locus primarius (?) für die Gottheit des heil. Geistes verwendet wurde. Bedeutsamer noch ist es, wenn Stephanus, selbst „voll heiligen Geistes“ (7, 55) den Juden vorwirft, daß sie — wie ihre Väter in der Zeit des alten Bundes — allewege „dem heil. Geist widerstrebt hätten“ (7, 51; vgl. Jes. 63, 10). Durch Handauflegung und Gebet der Apostel empfangen dann die Christen in Samaria (nach voraufgegangener Taufe 8, 14 ff.) die charismatische Gabe des h. Geistes; und „durch die Zusprache des h. Geistes“ wird die Gemeinde des Herrn „voll Trostes“ (9, 31). Während der Predigt Petri kommt der Geist, der vorher persönlich zu ihm gesprochen (*εἶπεν τὸ πνεῦμα* 10, 19; 11, 12; 13, 2) auf die gläubig gewordene Hausgemeinde des Cornelius (10, 45; 11, 15), als sie von Jesu von Nazareth hörten, wie ihn „Gott gesalbt habe mit heil. Geist“ (10, 38) ꝛc. Hier ist es zuerst die wunderbare (charismatische) Kundgebung des Geistes, die den Petrus davon überzeugt, daß nun auch den Heiden das Evangelium gehöre, so daß die Taufe mit ihrer wiedergebärenden Geisteswirkung (Joh. 3, 5 f.; Tit. 3, 5) als versiegelndes Unterpfand ihrer persönlichen Erwählung erst nachfolgt (10, 47; 15, 8 f.). Andrerseits erscheint in der Apostelgeschichte der h. Geist als die persönlich sich bezeugende (hindernde) Macht, wo Gottes Wille einen anderen Weg weist (z. B. 16, 6). Von großer Bedeutung ist auch die dort 19, 2 ff. berichtete Erörterung und Frage Pauli an die Jünger zu Ephesus, ob sie auch „den heil. Geist empfangen hätten, als sie gläubig geworden waren“ (hier ist, wie die nachfolgenden Verse lehren, offenbar von der charismatischen Gabe des h. Geistes die Rede, wie 1 Kor. 12, 4 ff.). Die wenig oder unvollkommen geschulten Christen zu Ephesus (wahrscheinlich Schüler des Apollo) erklären, daß

sie nicht einmal gehört hätten, ob ein h. Geist sei. Auch wußten sie nur von der Taufe Johannis. Da sie nun auf den Namen (εἰς τὸ ὄνομα) des Herrn Jesus getauft wurden (um die wiedergebärende, ihren Heilsstand ihnen persönlich vergewissernde Gnadengabe des Geistes zu empfangen) und Paulus ihnen die Hände aufgelegt hatte (19, 6), „kam der h. Geist auf sie und redeten mit Zungen und weissagten" (vgl. Apostelg. 8, 16 ff.; 10, 44; 11, 15, wo ebenfalls die charismatische Wundergabe des Geistes gemeint ist). Schließlich hebt es Paulus selbst hervor (Apostelg. 20, 23; vgl. 21, 4. 11), daß der h. Geist ihm „Zeugniß gebe redend: daß Bande und Trübsal seiner warten" (τὸ πν. τὸ ἅγ. διαμαρτύρεταί μοι λέγον; vgl. Ebr. 3, 7; 10, 15). Kurz: überall tritt der h. Geist uns hier in seiner durchaus göttlichen, zugleich aber persönlich wirkenden und redend sich bezeugenden Heiligungsmacht entgegen.

Fassen wir das bisher Dargelegte zusammen — wobei wir absichtlich von der speciell christologisch-soteriologischen Wirksamkeit des menschgewordenen Gottessohnes (s. Abschn. IV) und von der sonderlich charitologischen Wirksamkeit des wortgewordenen Gottesgeistes (s. Abschn. V Heilsordnung) abgesehen haben — so lassen sich aus unserer eingehenden biblischen Beleuchtung folgende Sätze und Schlußfolgerungen für dogmatische Behandlung und Feststellung der Dreieinigkeitslehre entnehmen:

1. Nicht nur das Alte, sondern auch das Neue Testament giebt uns nirgends eine lehrhafte Entwickelung oder zusammenhängende Darlegung des trinitarischen Problems als solchen; daher sollen wir uns hüten, bei der dogmatischen, geschweige denn katechetischen oder homiletischen Behandlung dieser Frage durch eine Construction von „Oben" (deducirend) die Unterscheidung der drei „Personen" in dem Einen göttlichen „Wesen", kurz das Dogma von der ontologischen Trinität zum Angelpunkt der Heilsverkündigung zu machen, geschweige denn den „Glauben" an dieses „Mysterium" zur Heilsbedingung für den Einzelnen zu erheben.

2. Es gilt vielmehr in den Kern des Evangeliums einzudringen und dem schlichten Christensinn, wie der theologischen Reflexion die Kernwahrheit nahe zu bringen, daß uns der Gott des Heils als „Vater" nur in Christo, seinem „eingeborenen Sohne" zu innerlich-beseligender Gewißheit wird, und zwar speciell deshalb, weil nach dem Selbstzeugniß Jesu im Lichte des gesammten Schriftzusammenhangs der auf Erden gekommene Sohn (resp. das in ihm erschienene „Wort") ewig beim Vater war in persönlicher, unterschiedener, aber gottgleicher Würde und Herrlichkeit.

3. Zu erfahrungsmäßiger Heilsgewißheit im Innern des Einzelherzens, wie der christgläubigen Gemeinde kann die Offenbarung des Vaters durch den Sohn nur kraft sonderlicher Geistesmittheilung und Geistesausgießung gelangen und zwar so, daß dieser h. Geist, als Geist des Vaters und des Sohnes von beiden ausgehend und gesandt, sich

den Gläubigen als persönlich eigenartige und doch wesentlich gottgleiche Zeugniß-, Lebens- und Heiligungsmacht erweist.

4. Dadurch erst, d. h. durch diese erfahrungsmäßig und heilsökonomisch sich bezeugende „Dreieinigkeit" gewinnen jene doxologischen Aussprüche der Apostel (s. o. S. 198 f. bes. 2 Kor. 13, 13 vgl. mit 1 Kor. 12, 4 ff., Röm. 11, 36; Eph. 4, 6; 1 Petr. 1, 2) und insonderheit der Taufbefehl Christi (Matth. 28, 19) das volle Licht; ja, sie können erst in diesem Zusammenhange als Grundlage unseres christlichen Glaubens an Gott — im Sinne der drei Artikel des uralten Taufbekenntnisses — verwerthet und fruchtbar gemacht werden. Von entscheidender Wichtigkeit ist es, daß gerade der scheidende Herr seinen Jüngern im Zusammenhange mit dem Missionsbefehl und im Anschluß an das *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* jenes *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* anbefiehlt. Wie bei der Geburtsverkündigung (Luk. 1, 32—35) und bei der Taufe Jesu (Matth. 3, 16 f.) sich Gott bereits in dreifacher Offenbarungsform kund giebt, so ist es hier der Name, d. h. der sich offenbarende einige Heilsgott (s. o. § 3 S. 67 f.), in dessen Gemeinschaft (*εἰς τὸ ὄνομα*) als des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes alle Jünger Jesu durch die Taufe eingesenkt werden sollen. Grundlegende (sacramentale) Heilsthat, gottgeheiligtes Mittel der Wiedergeburt (Joh. 3, 5 ff.; Tit. 3, 5) ist die Taufe eben nur, weil sie uns hineinversetzt in die Gemeinschaft des dreieinigen Heilsgottes durch den Sohn, der den Geist der Wahrheit vom Vater zu senden verheißen hat (Joh. 15, 26; 16, 13 ff.; Apostg. 1, 5 ff.).

5. Endlich fällt von diesen neutestamentlichen Gesichtspunkten aus auch ein neues Licht in den tiefen, vielfach noch dunkeln, aber Goldadern bergenden Schacht der alttestamentlichen Gottesoffenbarung. So wenig wir die bei den a. DD. gangbare Methode der alttestamentlichen Begründung der Trinitätslehre billigen konnten (s. o. S. 195), so sehr hatte Luther Recht in dieser Hinsicht zu sagen: „das Erz liege annoch in der Gruben!" Wir haben schon früher (S. 69 f.) gesehen, wie Gott, der Herr und Heiland für Israel und durch Israel für die ganze Heidenwelt (1 Mos. 12, 3; 18, 18 vgl. mit Jes. 49, 6; 60, 1 ff.; Hagg. 2, 9), sich selbst unterscheidet als der überweltlich Allmächtige (El Schaddai, Elohim) und der innergeschichtlich sich bezeugende Bundesgott (Jahwe). Als „Vater Israels" verheißt er seinem von ihm „gezeugten Sohne" das Reich ewig zu bestätigen (vgl. 2 Sam. 7, 13 ff.; Ps. 2, 7 ff. mit Ebr. 1, 5. 8; 5, 5; Apostg. 13, 33 und Hos. 11, 1 mit Matth. 2, 15). Der kommende Messias wird durch die Propheten wiederholt mit göttlichen Namen gekennzeichnet (Jes. 7, 14: Immanuel; 9, 5: Gott-Held; vgl. mit Jes. 11, 2 ff.; Sach. 12, 8; Ps. 110, 1 ff.; 45, 7 ff.; Mich. 5, 1: „der über Israel Herrscher werden soll, und dessen Herkunft den Tagen der Vorzeit angehört"; vgl. Joh. 8, 58. S. a. Jer. 23, 6: „Jehovah Zidkenu"). Seine Erscheinung wird

durch den „Engel des Bundes“ (ſ. u. § 17, a) angebahnt und dieſer als „Mal'ach Jahwe“ perſönlich von Gott unterſchieden und doch als Offenbarungsorgan Gottes mit „Herr“ angeredet (vgl. 1 Moſ. 16, 7; 21, 17; 22, 11 ff.; 31, 11 ff.; 2 Moſ. 3, 6 mit Mal. 3, 1). Endlich ſteigt auch in der frommen Reflexion der altteſtamentlich Gläubigen — namentlich in der nachexiliſchen Zeit — eine Ahnung auf von der perſönlich gearteten „Weisheit“ (חָכְמָה Spr. 8, 12—22 ff.; 3, 19; Hiob 28, 20 ff.; 38, 36 f.), die mit dem ſchöpferiſchen Wort (vgl. 1 Moſ. 1, 3; Pſ. 33, 6), in der ſpäteren jüdiſchen Tradition als „Memra“ gefaßt, ſich aufs Engſte berührt (Weish. Sal. 1, 4 ff.; 6, 18 ff.). So bahnt ſich bereits das Verſtändniß an für den perſönlichen Unterſchied und die gleichwohl feſtzuhaltende Gottheit des Sohnes, als des von Gott dem „Vater“ zu ſendenden Meſſias (Jeſ. 60, 1; Mich. 4, 7) und ewigen Reichskönigs (vgl. Pſ. 45, 1—8; 72, 1—17; 110, 1 ff.).

Was nun den heiligen Geiſt betrifft, ſo haben wir ſchon oben (S. 117 f. § 5) geſehen, daß im A. T. רוּחַ הַקֹּדֶשׁ im weiteren und engeren Sinne als ſchöpferiſcher oder nenſchöpferiſcher Lebenshauch (Hiob 33, 4; Ez. 34, 14 vgl. mit 1 Moſ. 1, 2 f.) und als Heiligungsprinzip (Pſ. 51, 12 ff.; Ez. 11, 19; 36, 26) gefaßt wird. Jahwe iſt es, der „ſeinen heiligen Geiſt in ihr Inneres legte“ (Jeſ. 63, 11). In ganz ſpecifiſcher Weiſe ſoll „der Geiſt des Herrn“ ruhen auf dem kommenden Meſſias (Jeſ. 11, 1; 42, 1). Und die Stellen, die vom „Strafen“ (1 Moſ. 6, 3), „Reden“ (1 Kön. 22, 24; 2 Chron. 18, 23), kurz von perſönlicher Eigenart des heiligen Geiſtes handeln (Jeſ. 40, 13; 63, 10: ſie betrübten ſeinen heiligen Geiſt); endlich die Verheißungen von einer künftigen Ausgießung dieſes ſeines Geiſtes über alles Fleiſch (Joel 3, 1 ff.; Jeſ. 32, 15; 44, 3) oder in die Herzen ſeiner Kinder (Ez. 39, 29 vgl. mit 37, 14; Sach. 12, 10) — ſie weiſen alle hin auf eine perſönliche Selbſtunterſcheidung bereits in der altteſtamentlichen Gottesidee. Aber freilich nicht in voller Klarheit oder lehrhaft entfaltet. Das konnte erſt geſchehen, als der „Sohn“ Menſch geworden, um den „Vater“ einzigartig zu „offenbaren“ (Matth. 11, 27), und als der heilige Geiſt — von dem es ja heißt (ſ. o. S. 205), daß er „noch nicht“ war (οὔπω ἦν Joh. 7, 39), da Jeſus noch nicht „verklärt“ war — ſich als Geiſt des verklärten Herrn in der neugeborenen Gemeinde im Sinne der Verheißung (Joel 3, 1; Joh. 15, 26; Apoſtg. 1, 8) niedergelaſſen hatte. Vgl. meine Schrift: „Das göttliche Noch-nicht“ — ein Beitrag zur Lehre vom heiligen Geiſte 1895 S. 49 ff.; (ſ. auch Kahnis, Lehre vom heiligen Geiſte I, 1847 und die betr. Schriften von Gloël (1888), Gunkel (1888), Th. Meinhold (1890), Nösgen (Geſch. d. L. v. h. Geiſt 1899), K. Lechler (Bibl. L. v. h. Geiſt 1899).

Jedenfalls werden jene altteſtamentlichen Stellen, wo eine dreifache Beziehung oder Bezeichnung Gottes angedeutet wird (1 Moſ. 1, 1—3; 4 Moſ. 6, 24 ff. Aaroniſcher Segen; Jeſ. 6, 3; 63, 1 ff.) erſt vom neuteſtamentlichen Standpunkt aus im trinitariſchen Sinne verwerthbar, d. h.

praktisch anwendbar. Einen bestimmten, für die trinitarische Lehrformel irgendwie entscheidenden oder klärenden Sinn enthalten sie nicht (gegen W. Kölling, Ev. Kirchenzeitung 1899, Nr. 3 ff.). Das ist aber nicht nur kein Anstoß für uns — als könnte unser christlich-trinitarischer Glaube dadurch erschüttert werden! — sondern vielmehr ein lehrreicher und heilsamer Beweis dafür, daß Gott nicht durch eine fertige Lehrschablone, sondern durch seine lebendige und allmählich fortschreitende Selbstoffenbarung sich uns als Heilsgott, d. h. als Vater, Sohn und heiliger Geist hat bezeugen wollen.

b) Was die kirchliche Ausgestaltung des urchristlichen Glaubens an den dreieinigen Gott betrifft, so ist es eine bemerkenswerthe, von den „Modernen" zu wenig beachtete Thatsache, daß dieses scheinbar schwierigste und unfaßbarste „Dogma von der Trinität" zu allererst in Angriff genommen und in dreihundertjährigem Kampfe zu einem bekenntnißmäßigen Abschluß (im Nicaeno-Constantinopolitanum 325—381) gebracht wurde. Darin liegt ein gewichtiges Zeugniß für die centrale Wichtigkeit dieses Lehrpunktes. Und sachlich bedeutsam ist es — gleichsam als Schlüssel für dieses Räthsel —, daß nicht „hellenistische Speculationen" etwa über die „Logosidee" oder über das allgemeine „Weltverhältniß Gottes" (J. Kaftan), den Ausgangspunkt bildeten oder das Interesse dafür weckten, sondern einzig und allein der christocentrische Grundgedanke des Evangeliums oder jene entscheidende Heilsfrage: Wie dünket euch um Christo? Weß Sohn ist er? — Ist Jesus Christus, der menschgewordene Gottessohn, unser Heiland und Versöhner als blos zeitweilige Offenbarung der höheren, geistigen Gottesmacht, resp. als ein zur Gottesherrlichkeit erhobener Menschensohn; oder ist er es kraft seiner ewigen, persönlichen Gottesherrlichkeit, die er „beim Vater hatte vor Grundlegung der Welt", so daß wir anbetend unser Knie vor diesem Menschensohn beugen als unserm wirklichen Herrn und Erlöser, der Sünde, Tod und Teufel für uns überwunden und uns das ewige Leben in Gott selbst nahegebracht hat? In dieser christologischen Kernfrage ruht das ganze trinitarische Mysterium, sofern der vom Vater kommende, zu ihm gehende Gottessohn uns bei seinem Scheiden selbst den Paraklet, jenen „Fürsprecher" oder „Tröster" verheißt, der uns als seine Jünger und als Gotteskinder in alle Wahrheit leiten und Christum in uns „verklären" soll.

So finden wir denn schon in der urchristlichen Kirche vor aller dogmenbildenden Reflexion den trinitarischen Glauben bekenntnißmäßig ausgesprochen im Taufsymbol und liturgisch ausgeprägt in allen doxologischen Formeln. Die thatsächliche Anbetung Jesu und die Verherrlichung des heiligen Geistes als des „mit dem Vater und dem Sohne anzubetenden" (s. w. u.) bildeten die religöse Triebkraft des allmählich sich ausgestaltenden Dogmas. Die urälteste, ins 2. Jahrh. zurückgreifende regula fidei enthält die Keimpunkte des seit dem 2. u. 3. Jahrh. sich ausbildenden sogen. Apostolicum, das

uns — ohne nähere dogmatische Lehrbestimmungen im Einzelnen — den Thatbeweis des urchristlich schlichten trinitarischen Glaubens bietet (so schon bei Ignat. ad Smyrn. 1, 2 und in dem römischen Taufbekenntniß vom Jahre 150; vgl. bes. Th. Zahn, Das apost. Symb. 1893). In diesem Sinn konnten unsere a. DD. sagen: Quisquis trinitatis mysterium ignorat, is non agnoscit Deum, d. h. is definitionem Dei in scriptura traditam ignorat (Gerhard). Und so rechtfertigt sich auch das scheinbar harte, an das Athanasianum (s. o. S. 198) anknüpfende Wort unserer alten Kirchenlehrer: mysterium trinitatis omnibus salvandis scitu et creditu necessarium. Darunter ist selbstverständlich nicht die dogmatisch ausgeprägte Formulirung (drei „Personen" in „Einem Wesen") zu verstehen, sondern jener Kernpunkt: der Gott gleiche Sohn ist unser einiger Versöhner, der uns durch sein Sterben und Auferstehen kraft des Zeugnisses seines heiligen Geistes den Vater offenbart und als neugeborene Gotteskinder in der Gemeinschaft des heiligen Geistes zum Vater führt. — Dieser Kern aber mußte sich entfalten und wachsen. Und das geschah nicht ohne sturmbewegte Atmosphäre, die den lebendig treibenden Schößling erst zum wetterfesten Baum erstarken ließ. Wie dabei die Verkrüppelungsversuche von judaisirender und ethnisirender Seite abgewehrt wurden und wie es zu einem wurzelfesten Gedeihen des knorrigen Stammes in dem Boden urchristlicher Glaubensgemeinschaft kam, hat die Dogmengeschichte eingehender zu schildern. Hier reicht es für unseren Zweck aus, die confessionell ausgebildeten ökumenisch-kirchlichen Bekenntnisse und deren Ausprägung im trinitarischen „Dogma" zu verstehen, indem wir uns die Hauptgefahren, die im Kampfe immer deutlicher zu Tage traten und bis in die Gegenwart hineinragen (s. w. u. sub c), in ihrer principiellen Bedeutung vor's Auge führen. Dadurch werden wir in den Stand gesetzt, den Sinn und die Motive, die Berechtigung und die Tragweite der specielleren altkirchlichen Formulirung zu werthen und namentlich darüber uns ein Urtheil zu bilden, ob hier wirklich „speculativ-hellenistische" (philosophische) Interessen von durchschlagendem Einfluß waren (wie die Ritschl'sche Schule behauptet), oder aber, wie wir meinen, die gesunde Triebkraft des Heilsglaubens die genauere theologische Formulirung des Dogmas veranlaßte (mit Verwerthung der philosophischen Bildungselemente der Zeit, soweit diese gleichsam Hilfsdienste bei der Geburt des Dogmas leisten konnten).

Die Gefährdung des urchristlich-trinitarischen Glaubens konnte von judaistischer, wie hellenistischer Seite ihren Ausgangspunkt nehmen. Und das geschah — wie bei jedem historisch bedeutsam gewordenen Irrthum — nicht ohne einen gewissen Schein der Berechtigung gegenüber der in der christlichen Gemeinschaft gangbaren Anbetung des Sohnes (resp. des heiligen Geistes) neben dem Vater. Es mußte jeder daran sich knüpfende Gedanke polytheistischer Art ausgeschlossen werden. Es lag also ein Wahrheitsmoment

in jener Forderung, die Einheit Gottes unangetastet zu lassen. Das konnte (von judaisirender Seite) so geschehen, daß man den monotheistischen Grundgedanken einseitig transscendent (deistisch) faßte und so nur dem Vater die volle Gottheit zuschrieb, den persönlich vom Vater unterschiedenen Sohn und heiligen Geist aber wesentlich untergeordnet sich vorstellte (Subordinatianismus). Oder aber man versuchte (von hellenisirender Seite) den einheitlichen Gott immanent (pantheistisch) als Welt- und Erlösungsprincip in den verschiedenen Offenbarungsformen zu erkennen und gelangte so dazu, die persönlichen Unterschiede zu verwischen (Monarchianismus). Beide Richtungen gingen vielfach ineinander über und berührten sich, wie alle Extreme, in ihrer principiellen Auffassung (so auch die christologisch parallelen Häresien des Ebjonismus und Doketismus, Nestorianismus und Monophysitismus s. Bd. I, § 11 und bes. § 15, S. 242 ff.). Beide weckten in den kirchlichen Kreisen das Bewußtsein, wie wichtig es sei, die Wesenseinheit im Unterschiede und die persönlichen Unterschiede in der Einheit zu wahren. Und beide krankten an demselben Fehler: Verkennung des geschichtlich als Vater im Gottessohne durch das Zeugniß des heiligen Geistes sich kundgebenden Heilsgottes, der in seiner übergeschichtlichen Einzigartigkeit und Selbstlebendigkeit ohne ewige, persönliche (innergöttliche) Selbstunterscheidung gar nicht als der freie, herablassende Gott erlösender Liebe im Glauben erfaßt werden könne.

Es reagirte daher das kirchliche Glaubensbewußtsein zunächst gegen den die Personunterschiede in Gott verwischenden monarchianischen Irrthum. Dieser konnte (wie bei einem Theodotus, Artemon oder Paul v. Samosata) dynamistisch sich gestalten, d. h. die Gottheit des Sohnes (resp. die des Geistes oder des λόγος) wurde nur als eine (unpersönliche) Kraftausstrahlung von Oben (ἄνωθεν) angesehen, so daß Christus als geschichtliche Erscheinung doch eine rein menschliche Persönlichkeit (ψιλὸς ἄνθρωπος wie bei den Ebjoniten) blieb. Oder man versuchte den monarchianischen Grundgedanken dadurch zu wahren, daß man, wie der sogen. Patripassianismus (Praxeas, Noëtus) that, Gott den Sohn derart mit dem Vater identificirte, daß der Vater selbst am Kreuze sterbend vorgestellt ward, wodurch das Versöhnungsopfer als ein Gott dem Vater dargebrachtes illusorisch wurde. Schließlich gelangte der Monarchianismus zu consequent modalistischer Ausprägung (anfangsweise durch Beryll v. Bostra, namentlich aber durch Sabellius um 210). Darnach soll der Eine schweigende (σιωπῶν) Gott, als unterschiedslose Monas gedacht, durch den λόγος (als redenden Gott θεὸς λαλῶν) sich entfalten, durch die Weltschöpfung in die Form der Erscheinung treten und dann durch drei Phasen der Offenbarung (πρόσωπα) als Vater in der Gesetzgebung, als Sohn in der Menschwerdung, als heiliger Geist in der Aneignung des Heils zu Tage treten (τὸν αὐτὸν

θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱόν, νῦν δὲ ὡς πν. ἁγ. διαλέγεσθαι). Hier lag alſo einerſeits die (pantheiſtiſche) Gefahr nahe, Gott ſelbſt (die unterſchiedsloſe Monas) unperſönlich zu faſſen und andererſeits den Heilsgott erſt mit dem Welt- und Erlöſungsproceß (emanatiſtiſch) als ſucceſſiv werdenden Gott ſich vorzuſtellen (reſp. wie ſpäter bei dem zum Sabellianismus neigenden Marcell v. Ancyra den unperſönlich gefaßten Logos erſt in der Erſcheinung Chriſti Perſon werden zu laſſen). Dies widerſprach dem urchriſtlichen Heilsglauben und rief in den kirchlichen Kreiſen die Neigung wach, trotz der Betonung der „ewigen Zeugung“ (Orig.) den Sohn zur Wahrung des perſönlichen Unterſchiedes vom Vater (αὐτόθεος) ſubordinatianiſch vorzuſtellen (als δεύτερος θεός in der ἰδία περιγραφή gewiſſermaßen ἕτερος κατ' οὐσίαν). Dieſer gleichſam naive Subordinatianismus hatte ſeine zeitweilige Berechtigung gegenüber der Verflüchtigung der perſönlichen Gottheit Chriſti durch rein dynamiſtiſche Ideen. So erklärt es ſich, daß ſelbſt jener ſpäter als orthodox geprägte Ausdruck „Homouſie“ gegenüber der monarchianiſchen Neigung zur Vermiſchung beanſtandet und verworfen wurde (z. B. von der Synode zu Antiochia 269). Auch die in die trinitariſche Argumentation (ſeit Juſtin) eindringende philoſophiſche Idee des Logos (ἐνδιάθετος und προφορικός) als des Welt- und Erlöſungsprincips trug ein zeitlich-ſubordinatianiſches Element in ſich, wurde aber in dieſer philoſophiſchen Form (als weltbildendes göttliches Vernunftprincip, alſo unperſönlich, wie z. B. ſpäter bei Marcell v. Ancyra als göttliche ἐνέργεια ῥαστική gedacht) nie in die kirchliche Lehrformulirung aufgenommen. Das in Chriſto fleiſchgewordene Wort (λόγος im präexiſtent-johanneiſchen Sinn) wurde vielmehr perſönlich gefaßt, weil in Chriſto perſönlich ſich bezeugend. So erſcheint denn auch die ſubordinatianiſche Tendenz bei den älteren Kirchenvätern (beſ. bei Tert., Clem. Alex.) noch mehr oder weniger harmlos und unklar, oder wie bei Origenes in ſich widerſpruchsvoll. Erſt in der Formulirung eines Dionyſius v. Alex. trat ſie offen zu Tage, ſofern er den Sohn als ein ποίημα γεννητόν bezeichnete, ξένον κατ' οὐσίαν τοῦ πατρός (ſ. o. bei Orig.); ja die ſpätere arianiſche Formel ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν erſchien bereits durch ſein οὐκ ἦν πρὶν γένηται angebahnt. Während Dion. v. Alex. auf den Widerſpruch der kirchlichen Auctorität hin (Dion. v. Rom) ſeine anſtößige Lehrweiſe aufgab, erneuerte ſie Arius und ſeine halben (Semiarianer, Homöuſianer, Euſebius v. Nik.), wie conſequenten Anhänger (Eunomianer, Anhomöer). Auch der Arianismus, als häretiſch ausgeprägter Subordinatianismus, wollte zunächſt nur die Einheit des wahren Gottes (οἴδαμεν ἕνα θεὸν μόνον ἀγέννητον) ſchützen, gerieth aber in die unhaltbare Conſequenz, daß er einen zweiten Untergott (halb θεός, halb πίσμα, ποίημα, aus dem Willen des Vaters hervorgegangen) annahm,

von dem es hieß, daß er nur μετοχῇ ἐθεοποιήθη, d. h. χάριτι λέγεται υἱὸς καὶ δύναμις (θεοῦ). Es ist das im Grunde jener Standpunkt der Betrachtung, der uns in der nestorianischen (resp. antiocheniſchen) Christologie wieder begegnet und in dem früheren wie späteren „Adoptianismus“ (verworfen erst auf der Synode von Frankfurt 794) zu seiner vollen Consequenz gelangte. Demgemäß wird Christus nur insofern als „der Sohn Gottes“ bezeichnet und als Offenbarer des Vaters anerkannt, als er der durch Gott angenommene (adoptirte) und kraft des göttlichen Geistes zu göttlicher Würde erhobene Menschensohn ist (so im 17. Jahrhundert die Socinianer, in neuester Zeit die Ritschlianer s. w. u. sub c). Die Halbheit und Unklarheit dieses Standpunktes wird dadurch nicht beseitigt, daß man — wie Ad. Harnack es thut (D. G. I² S. 161 ff.) — die pneumatische und adoptianische Auffassung von der Person Christi einander scharf gegenüberstellt. Denn bereits jene ältesten „Adoptianer“ setzten voraus, daß der Geist Gottes in Christo (kraft der übernatürlichen Geburt und Taufe) gewohnt habe, huldigten also selbst einer Art „pneumatischer“ Christologie. Und jene angeblichen Vertreter einer höheren „pneumatischen Christologie“ faßten das in Christo Fleisch gewordene „himmlische Geistwesen“ doch als ein Gott dem Vater untergeordnetes, so daß — wie Harnack selbst zugesteht (a. a. O. S. 163) — „diese beiden Christologien sich sehr nahe rückten“, ja meines Erachtens geradezu ununterscheidbar wurden, wodurch sich eben jene Zweitheilung als unzulänglich und unpräcis erweist. Sie waren eben beide, trotz ihres gemeinsamen pneumatischen Hintergrundes, subordinatianisch gefärbt.

Athanasius durchschaute die Gefahr. Er wies darauf hin (namentlich in seinen Orat. c. Arian. IV), daß, wenn der Sohn, resp. der h. Geist erst mit der Zeit und aus dem (schöpferischen) „Willen“ des Vaters hervorgegangen seien, ihnen als geschaffenen Wesen auch nicht göttliche Verehrung (resp. volle Glaubenshingabe) entgegengebracht werden dürfe; es sei denn, daß wir zwei oder drei, ja eventuell noch einen „vierten“ Untergott annehmen (Or. c. Ar. I, 17 f.) und so mit einer erst gewordenen Trias rein heidnische (polytheistische) Vorstellungen aufkommen lassen wollten.*) Zum Begriff des vorzeitlichen Sohnes gehöre es also, aus dem Wesen des Vaters zu sein, sowie es zum Wesen des Vaters gehöre, ewig zeugend

*) Anm. Ich stelle hier einen Irrthum zurecht, den ich mir in meiner Schrift: „Das göttliche Nochnicht.“ Ein Beitr. zur L. v. h. Geist 1895 S. 132 Anm., habe zu Schulden kommen lassen. Was Ad. Harnack (D. G. II² S. 279 f.) in allerdings nicht ganz unmißverständlicher Weise aus Athanasius (im Sinne der oben erwähnten Polemik gegen Arius) referirt, habe ich als H.s eigene Meinung aufgefaßt und ihm daraus einen Vorwurf gemacht, der ihn durchaus nicht trifft.

zu ſein (*εἰ ἄγονος καὶ ἀνέργητος ὁ θεός* Or. c. Ar. II, 24 ff.; IV, 4). Die Homouſie der drei *πρόσωπα* in der Einen göttlichen Subſtanz (*οὐσία = ὑπόστασις*) ſei die Gewähr für die lebensvolle Einheit des Heilsgottes und Heilsglaubens. Daher das athanaſianiſche Loſungswort: *ὅλη τριὰς εἷς θεός ἐστιν.* An Gott den Vater glauben und nebenbei an Gott den Sohn glauben, obwohl er ein *κτίσμα* ſei, das würde zwei Glauben (*δυὸ πίστεις*) ergeben, die in offenbarem Widerſpruch mit einander ſtänden. Dabei iſt es charakteriſtiſch, daß Athanaſius den Ausdruck „Hypoſtaſe" noch nicht — wie es ſpäter geſchah — als Bezeichnung für die Subjectsunterſchiede in Gott braucht, ſondern identiſch mit *οὐσία.* Denn Gott ſei *τῆς ἰδίας ὑποστάσεως θελητής* (a. a. O. III, 66). Ueberhaupt kam es ihm, wie den andern Repräſentanten des nicäniſchen Glaubens nicht auf die Formel als ſolche an. Vielmehr bewegte ſich die ganze trinitariſche Lehrbegründung um den Einen Mittelpunkt der Verſöhnung oder Erlöſung durch Chriſtum. Die „ewige Zeugung" — nicht aus dem ſchöpferiſchen „Willen" (wie noch Origenes lehrte), ſondern „aus dem Weſen des Vaters" — ſollte nur die Bürgſchaft bieten wie für das gottgleiche Weſen des Sohnes, ſo für ſeine, über die Zeit hinausragende perſönliche Unterſchiedenheit vom Vater. Hier wirkten durchaus nicht „logiſche Motive helleniſtiſcher Speculation" mit. Denn was man behauptete und mit Eifer vertheidigte, mußte dem philoſophirenden Verſtande höchſt ungereimt erſcheinen, während gerade die Arianer (beſonders Aëtius und Eunomius) ſich mit ihrer „rationellen Grundanſchauung" brüſteten. So hatte es denn eine tief religiöſe Bedeutung, wenn zu dem alten Stück des „Apoſtolicum": *πιστεύομεν εἰς Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ μονογενῆ* hinzugefügt wurde: *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί.*

So war denn endlich im Hinblick auf die von Allen (auch den Semiarianern) gewollte und anerkannte „Gottheit" Chriſti (nicht blos Göttlichkeit = *θειότης* ſondern *θεότης* im Sinne von Kol. 2, 9) jede Zweideutigkeit ausgeſchloſſen. Und auch hier war es wiederum Athanaſius, der in einer vielleicht allzu myſtiſch-ſpeculativen Weiſe die Begründung verſuchte. Es handelte ſich dabei um den in der orientaliſchen Kirche mehr und mehr heimiſch werdenden Begriff der „Vergöttlichung" (*θεοποίησις*) durch Chriſtum. Soll dies ideale Ziel erreicht werden und zwar nicht etwa blos von Einigen (durch Askeſe und Mönchthum), ſondern von allen Gläubigen durch des Herrn erlöſende Macht, ſo lag die Argumentation nahe: „wer uns, nachdem er uns von Sünde, Tod und Teufel erlöſt, auch neuſchafft und göttlich macht" (*θεοποιεῖ*), müſſe ſelbſt „Gottes Art" an ſich tragen. Daß aber Athanaſius hiebei das *θεοποιεῖν* nicht im metaphyſiſchen, ſondern im ethiſch-religiöſen Sinne meinte, zeigt der erläuternde Satz (c. Ar. I, 39

vgl. II, 69 f.): „Niemand konnte uns zu Kindern Gottes machen, als der, welcher der wahre und wesentliche Sohn des Vaters ist". Das ergebe sich auch aus dem Wesen des (religiösen) Glaubens an Christum als den einigen Todesüberwinder und Mittler unsrer Gemeinschaft mit Gott; ja, das ermögliche erst die Berechtigung unseres Gebets zu Christo, wie es durch Schrift und Tradition bezeugt sei. Daß Athanasius bei dieser centralen Argumentation nicht blos (wie Ad. Harnack u. A. meinen) die Todesüberwindung und Lebensbeschaffung (für uns) im Auge hatte (vgl. De incarn. Orat. 8; c. Arian. II, 77; III, 13), sondern auch die Erlösung von Sünde und Schuld zum Angelpunkt erhob, ergiebt sich aus verschiedenen Aeußerungen des großen Kirchenvaters. So heißt es (c. Ar. I, 49): „nur der, der wesentlich mit Gott Eins ist, vermag die Menschheit von Sünde, Fluch und Tod zu erlösen"; ja „wie könnte der Logos, wenn er ein Geschöpf war, das Verdammungsurtheil Gottes lösen und die Sünde erlassen, da dies Gott allein zukommt .... nun hat aber der Herr die Sünde gelöst und eben damit gezeigt, daß er in Wahrheit der Logos, d. h. das eigene (ewige) Bild des Vaters sei, der allein die Sünde wie richtet, so vergiebt" (C. Arian. II, 67. 69, vgl. Thomasius-Bonwetsch, Christl. D.G. I² S. 222).

Dieselbe Beweisführung ward denn auch auf den heil. Geist angewandt. Denn er, als der Geist Christi, sei es doch, der uns zur Gotteskindschaft (resp. Vergöttlichung im obigen Sinne) führe. Freilich schwankte in dieser Hinsicht noch längere Zeit die Präcisirung des Dogmas. Selbst Gregor von Nazianz (Orat. theol. V, 5) stellt es noch als „für Viele fraglich" hin, ob das *πνεῦμα ἅγιον* als *ἐνέργεια* Gottes oder als *κτίσμα* oder als *θεός* zu fassen sei, da die h. Schrift sich darüber nicht deutlich ausspreche. Erst als die sogen. Pneumatomachen (Geistbekämpfer unter Führung des Bischofs Macedonius von Konstantinopel ums Jahr 360) den h. Geist zum dienenden Geschöpf (*διάκονος καὶ ὑπηρέτης*) herabsetzten, wurde zuerst von Athanasius (362), dann durch die Synode zu Konstantinopel (381) als kirchliche Lehre — in voller Consequenz jenes Princips von der specifisch göttlichen Wirksamkeit des h. Geistes — symbolmäßig festgestellt, daß das *πνεῦμα ἅγιον, τὸ ζωοποιοῦν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον* auch mit Vater und Sohn zugleich anzubeten und zu verehren sei (*τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν*). Darin lag aber bereits die innere Nothwendigkeit, ihn nicht blos — wie die griechischen Väter wollten und die griechische Kirche bis auf den heutigen Tag daran festhält — vom Vater allein, sondern auch vom Sohne (filioque) ausgehen zu lassen, wie das namentlich von Augustin (De trin. V, 20; XV, 27) näher ausgeführt wurde. Der von ihm aufgestellte und aus der Verheißung Christi (Joh. 15, 26 *ὃν*

ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός vgl. Joh. 16, 14: ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται ꝛc.) hergeleitete Satz: Spiritus S. procedit ex patre filioque wurde bekanntlich im Abendlande durch die Synoden von Toledo (400 und 589) kirchlich anerkannt.

Durch Auguſtins vertiefte und umfaſſende trinitariſche Anſchauung iſt nun jener präciſe Abſchluß der Lehrformulirung bedingt, wie ſie in dem ſogen. Athanaſianum (Symbolum quicunque, ums Jahr 500 entſtanden) als ein monumentum aere perennius uns vorliegt. Auguſtin war es vorbehalten, gegenüber aller modaliſtiſch-monarchianiſchen, wie deiſtiſch-ſubordinatianiſchen Einſeitigkeit, den für den chriſtlichen Heilsglauben weſentlichen Gedanken in den Vordergrund zu ſtellen, daß nicht der Vater allein und als ſolcher die Quelle und der Urſprung der Gottheit ſei, ſondern daß der ewige und lebendige Heilsgott nur als Vater, Sohn und h. Geiſt im Sinne des Evangeliums und des ſeligmachenden Glaubens angebetet werden könne und ſolle. Unus Deus est pater et filius et spir. s. (De trin. VII, 6; XV, 23). Dem entſpricht das große gewaltige Wort im Symbolum quicunque: Fides catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas — wie der Monarchianismus that — neque substantiam separantes — wie der Subordinatianismus es ſich zu Schulden kommen ließ. Damit ſoll das gewaltige Problem weder „verſtandesmäßig“ gelöſt, noch „logiſch“ geklärt werden. Im Gegentheil: der Anſtoß für die ſpeculirende Vernunft erſcheint erhöht. Aber die Motive ſind vertieft und das Ziel ſcharf ins Auge gefaßt: den Heilsgott, den Gott der Verſöhnung und Erlöſung als Vater, Sohn und h. Geiſt für die Glaubenserkenntniß zu ſichern. Es iſt nur die nähere Darlegung und Ausführung des von Gregor von Nazianz in den Vordergrund geſtellten Satzes (Or. XXXIV, 9) εἷς θεὸς ἐν τοῖς τρίσιν und des Auguſtiniſchen Unus Deus est ipsa trinitas (De trin. V, 9) oder: haec trinitas unus est Deus (De civ. Dei XI, 10).

Die mittelalterlichen Verſuche (namentlich durch Joh. Damascenus im Orient, durch Petrus Lomb. und Thomas von Aquino im Occident), das trinitariſche Dogma in ſcholaſtiſchen Formeln zu fixiren (ſ. w. u.), ſind glücklicher Weiſe nie in das Bekenntniß übergegangen. Und wenn auch bei unſern alten DD. dieſe Formeln nur zu bald (ſchon bei Chemnitz, namentlich aber ſeit Hutter, Quenſtedt und Calow) einen zu breiten Raum einnehmen und den Schein erzeugen, als könnte dieſes Myſterium dem begrifflichen Denken angepaßt werden, ſo haben jene Orthodoxen in thesi doch immer die Unbegreiflichkeit dieſes rein auf Gottes Offenbarung und heil. Schrift zurückzuführenden articulus purus behauptet und feſtgehalten. Die Hauptſache iſt und bleibt, daß die reformatoriſche Kirche die ökumeniſchen Bekenntniſſe und den in ihnen ausgeſprochenen trinitariſchen Glauben nimmer-

mehr aus „kirchenpolitischen Rücksichten“ (A. Ritschl), sondern aus voller Ueberzeugung aufnahm, wie das der erste Artikel der Augsburger Confession (resp. Apologie) beweist (vgl. die vortreffliche Darlegung in Nösgen's kürzlich erschienenen „Symbolik oder konfess. Principienlehre“ 1897 S. 161 ff.). Denn hier wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die una essentia divina, quae et appellatur et est Deus aeternus ꝛc., in den tribus personis coaeternis sich so kundgebe, daß das Wort „Person“ nicht verstanden wird als „ein Stück oder Eigenschaft in einem andern, sondern das selbst bestehet“ (proprie subsistit), nicht als verbum vocale verfliegend oder als h. Geist bloß „erschaffene Regung in Creaturen“ bedeutend (motus in rebus creatis). Daher betont auch Luther im großen Katechismus — ohne auf die dogmatische „Formel“ Rücksicht zu nehmen — daß „diese (drei) Artikel des Glaubens uns scheiden und sondern von allen andern Leuten auf Erden. Denn was außer der Christenheit ist — es seien Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler, ob sie gleich nur Einen wahrhaftigen Gott gläuben und anbeten, so wissen sie doch nicht, was er gegen ihnen gesinnt ist, können sich auch keiner Liebe noch Guts zu ihm versehen“. — Warum? Weil „sie den Herrn Christum nicht haben, dazu mit keinen Gaben durch den h. Geist erleuchtet und begnadet sind“. So bleibe ihnen nur der zürnende Gott des Gesetzes. Aber der Glaube an den Gott, der (gemäß der fidei doctrina) als Vater durch den Sohn im h. Geist sich bezeuge, bringe „eitel Gnade und mache uns fromm und Gott angenehm“ (vgl. ed. Müll. S. 460, 67 f., s. a. Kattenbusch, Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen 1883, S. 2 ff.). „Siehe, da hast du das ganze göttliche Wesen, Willen und Werk mit ganz kurzen und doch reichen Worten aufs allerfeinste abgemalet, darin alle Weisheit stehet, so über aller Menschen Weisheit, Sinn und Vernunft gehet und schwebet. Denn alle Welt, wiewohl sie mit allem Fleiß darnach getrachtet hat, was doch Gott wäre, und was er im Sinn hätte und thäte, so hat sie doch der keines je erlangen mögen. Hie aber hast du es Alles aufs allerreichste: denn da hat er selbst offenbart und aufgethan den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe in allen dreien Artikeln. Denn er hat uns eben dazu geschaffen, daß er uns erlösete und heiligte ... Wir künnten nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Huld und Gnade erkenneten, ohne durch den Herrn Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen denn einen zornigen und schrecklichen Richter. Von Christo aber künnten wir nichts wissen, wo es nicht durch den h. Geist offenbaret wäre.“ Es ist daher bedeutsam, daß nicht blos die für „kirchenpolitische Zwecke“ bestimmte Conf. Aug., sondern auch die Art. Smalc. I, 1 (p. 299) den „hohen Artikel der göttlichen Majestät“ von der heiligen Dreieinigkeit als gemeinsame

Grundlage des christlichen Glaubens voranzustellen. So betont auch die Apologie an der betreffenden Stelle: quod sit una essentia divina individua et tamen sunt distinctae personae ꝛc. Die Form. Conc. (Epit. 561; Sol. Decl. 730) bekämpft mit aller Entschiedenheit den error novorum Arianorum et Antitrinitariorum: daß nämlich Christus nicht sei „wahrhaftiger, wesentlicher (natürlicher) Gott, eines ewigen göttlichen Wesens mit Gott dem Vater und dem h. Geist" (wie z. B. Joh. Campanus und Mich. Servede lehrten), sed divina tantum majestate ita cum patre ornatus, ut patre sit inferior (Epit. XII, 561, 28). Dagegen gelte es „gläuben; lehren und bekennen" unicam divinam et aeternam patris, filii et Sp. S. essentiam. Ja es wird „die ganze heilige Dreifaltigkeit" dadurch in Gegensatz gestellt zu aller menschlichen Klügelei und Speculation, daß — auf Grund der h. Schrift und des Evangeliums — tota sacratissima trinitas — pater, fil. et sp. s. — ablegat omnes homines ad Christum tamquam ad librum vitae. „Denn das ist von Ewigkeit bei dem Vater beschlossen, wen er wolle selig machen, den wolle er durch Christum selig machen ... und auf daß wir zu Christo mögen kommen, wirket der heil. Geist durch das Gehör des Wortes den wahrhaftigen Glauben" (F. Conc. Sol. decl. XI p. 718). So erscheint auch hier die trinitarische Lehrüberlieferung christocentrisch begründet und durchaus praktisch (für den schlichten Glauben) verwerthet.

Unsere alten Dogmatiker protestiren nun von vorn herein gegen jede Herleitung des trinitarischen Mysteriums aus der Natur und Vernunft. Es fänden sich allerdings vestigia trinitatis in creatura; aber illustrant quidem, non probant trinitatem. Man müsse sich ihrer sobrie et caute bedienen, weil illae congruentiae naturales non divinam fidem (den zuversichtlichen Glauben), sed opinionem tantum humanam generant (Quenstedt, s. w. u. sub c). Die Grundlage bleibe formal die h. Schrift, material der Gedanke der Rechtfertigung und Versöhnung durch den Gott der Gnade, der nur als der Dreieinige uns offenbar werde. Darin liege die „praktische Fruchtbarkeit" dieser Lehre, die nicht blos dem Modalismus und Subordinatianismus wehre, sondern auch alle manichäischen und pelagianischen, monophysitischen und nestorianischen Irrthümer überwinden lehre, die aus dem Heiden- und Judenthum stammend uns den dreieinigen Gott der Versöhnung zu nehmen drohen. Man berief sich daher gern auf den Augustinischen Ausspruch (De trin. I, 3), wo es in Bezug auf die Trinitätslehre heißt: neque periculosius alibi erratur, neque laborosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur. Das ganze Christenthum und daher auch unsere Seligkeit ruhe auf dieser wahren Gottesidee. Denn den Vater hat Niemand ohne den Sohn, und zu beiden bringt uns nur der h. Geist in lebendige Beziehung. Das ist die erfahrungsmäßige Grundlage der altdogmatischen Trinitätslehre.

Dem ſcheint nun freilich die höchſt verwickelte ſchematiſche Formulirung des Myſteriums zu widerſprechen, namentlich auch der Gebrauch von Ausdrücken (terminis), die als ſolche in der h. Schrift ſich nicht finden (*ὑπόστασις, οὐσία*, persona, essentia ꝛc.). Aber ſchon Chemnitz (im Anſchluß an Melanchthon) wies darauf hin, daß ſolche genauere Präciſirung nicht aus der Vernunft (hier gelte das mulier taceat in ecclesia), noch auch aliqua petulanti novitatis affectione entſtanden ſei, sed loquendi necessitate quaerenda fuerunt talia vocabula, quibus res de hoc articulo in Script. traditae aliquo modo exprimantur, ita ut haeretici ea non possint (?) insidiosa interpretatione eludere. Mit Berufung auf den bekannten auguſtiniſchen Satz: non ut diceretur, sed ne taceretur gilt daher die Mahnung: fugiamus studium cavillandi et formas ab ecclesia receptas gravi et vera auctoritate retineamus. Die nähere Formulirung unterliegt alſo ſelbſtverſtändlich der bibliſch-heilsgeſchichtlichen, wie der religiös-chriſtlichen Beurtheilung. Von jenen Geſichtspunkten aus wurde, beſ. ſeit Joh. Gerhard in Analogie mit dem chriſtologiſchen Problem, ſowie gegenüber der Gefahr des Monophyſitismus und Neſtorianismus zweierlei ſtreng dogmatiſch zu begründen verſucht:

1. gegenüber dem monarchianiſchen Modalismus (Tendenz auf Vermiſchung) der Satz: quod tres personae in essentia divina sint vere et realiter a se invicem distinctae;

2. gegenüber dem arianiſchen Subordinatianismus (Tendenz auf Trennung): quod harum trium personarum sit una indivisa essentia.

ad 1. Schon bei der Darlegung der innergöttlichen (hypoſtatiſchen) Unterſchiede wurde leider nicht eine Entwickelung von unten (aus der Heilserfahrung), ſondern von oben, d. h. aus der Eigenart der ewigen göttlichen Selbſtunterſcheidung in ſcharfer Präciſirung durchgeführt. Es wird demgemäß ein singularis et incomprehensibilis divinarum personarum ternarius gelehrt, d. h. ternarius nicht im Sinne von triplex oder compositum ex tribus, ſondern trinus, d. h. id, quod in essentia unum tres habet subsistendi (non modo esse revelandi) modos. Die pluralitas oder distinctio ſei alſo keine essentialis, als wären es tria subjecta physica in dem Einen abſtract gefaßten Gattungsbegriff (was zum Tritheismus führen würde); noch auch blos accidentalis seu nominalis, als wären es tria subjecta logica (wie der ſabellianiſche Modalismus behauptete); denn in Deum non cadunt accidentia. Vielmehr ſei jene pluralitas hypostatica seu personarum als eine distinctio realis zu faſſen: *ἀληθῶς ἡ τρίας τρίας*. Zu dem Zweck mußte der hier obwaltende Begriff der persona näher beſtimmt werden. Es bezeichne dieſer Ausdruck nicht eine bloße Eigenſchaft oder zeitweilige Offenbarungsform des Einen concreten Weſens (das wäre monarchianiſch-

modaliſtiſch gedacht); noch auch ein ſelbſtändiges Individuum, das unter einen Gattungsbegriff ſubſumirt werden könnte (das wäre ſubordinatianiſch-tritheiſtiſch gedacht); ſondern persona iſt hier ipsa essentia divina, certo charactere hypostatico insignata ac proprio subsistendi modo a reliquis distincta. Bei Gerhard findet ſich allerdings noch der ſpäter vermiedene Ausdruck: persona est subsistens individuum intelligens, incommunicabile, quod non sustentatur in alio vel ab alio. Aber mit der rationalis substantia individua ſoll wohl nur die „untheilbare" Bewußtſeinsform bezeichnet werden, d. h. das suppositum intelligens, quod non est pars aut qualitas in alio, sed proprie (eigenartig) subsistit.

So ſind die drei „Perſonen" καθ' ἑαυτὰς ὑφεστῶσαι, d. h. nicht unabhängig von einander (ſie bilden ja das Eine göttliche Weſen), ſondern als ſelbſtändige Bewußtſeins- und Willensformen des Einen göttlichen Weſens zu denken. Das ſpecifiſch Unterſcheidende ſtelle ſich aber dar im character hypostaticus seu personalis, d. h. in dem complexus notarum, quibus singulae personae divinae realiter a se invicem discernuntur. Es müßte alſo einer jeden eine proprietas (nota, notio, relatio) personalis zukommen. Dieſe proprietates ſind theils externae (quae revelandi in rerum universitate modum designant), theils internae (quae subsistendi in essentia divina modum designant). Hier wird nun die durch die drei Kappadocier bereits angedeutete und von Joh. Dam. ausgeführte Unterſcheidung eines τρόπος ἀποκαλύψεως und τρόπος ὑπάρξεως verwerthet.

α) Der τρόπος ἀποκαλύψεως (= Offenbarungs- oder ökon. Trinität) gebe ſich kund in den propr. externae, ſofern der Vater als creator, der Sohn als redemtor, der h. Geiſt als sanctificator zu bezeichnen ſei. Dieſe opera oeconomica (creatio, redemtio, sanctificatio) ſind als opera ad extra indivisa, d. h. bezeichnen nicht in ausſchließlicher Weiſe die ſpecifiſche Eigenart jeder Hypoſtaſe, da der Vater Alles ſchafft, erhält und regiert durch den Sohn (Logos) in Kraft des h. Geiſtes; und der Sohn die Erlöſung vollzieht als der vom Vater Geſandte und durch den h. Geiſt ins Fleiſch Gezeugte; und endlich der h. Geiſt die sanctificatio vollzieht als der vom Vater und Sohn ausgehende und im Wort wirkſame. Gleichwohl ſind es actus, quibus Deus personarum trinitatem manifestavit, servato ordine et discrimine personarum. Denn nur vom Vater kann man ſagen, daß Er, der Alles ſchafft, filium ablegavit ad homines redimendos et (cum filio) mittit spir. s. ad homines regenerandos; und nur vom Sohne läßt ſich behaupten, daß Er assumta humanitate redemit genus humanum, crucifixus pro nobis, resurrexit et ascendit ad coelos, sedet ad dexteram patris et iterum venturus est in

gloria, judicare vivos et mortuos" (Nicaenum); und ſchließlich nur vom h. Geiſte bekennen wir, daß er als „dominus vivificans, ex patre filioque procedens", mittitur in animos hominum eosque participes reddit salutis per Christum partae, atque inspiravit prophetas. — Es treten hier alſo bereits jene immanenten notiones personales oder rationes internae zu Tage, welche

β) im τρόπος ὑπάρξεως (Weſens- oder ontologiſche Trinität) als opera ad intra oder actus personales die ewige Eigenart der drei Hypoſtaſen kennzeichnen. Daher der Satz: opera ad intra sunt aeterna et indivisa. Denn nur dem Vater ſchreiben wir die ἀγεννησία (innascibilitas!), reſp. die generatio aeterna (activa) zu und zwar ὑποστατικῶς, d. h. ihm als der erſten Perſon, die den Sohn ewig zeugt und den h. Geiſt mit dem Sohne von ſich ausgehen läßt (spiratio activa), während οὐσιώδως betrachtet die lebenzeugende und ſchaffende Kraft der ganzen Gottheit zukommt (ſ. o. Auguſtin, Athanaſius). Dem Sohne eignet aber die filiatio, die γέννησις oder υἱοθεσία, nicht in blos moraliſchem Sinne (κατὰ χάριν oder patris dono, wie bei den Socinianern oder Mich. Servede), ſondern als filiatio essentialis et aeterna (wohl zu unterſcheiden von der zeitlichen missio ins Fleiſch oder der Menſchwerdung in der Fülle der Zeit). Endlich kennzeichnet ſich für uns der h. Geiſt durch die ἐκπόρευσις (processio) oder die spiratio passiva, welche nicht als passio realis zu faſſen ſei, ſondern nur den ordo originis et relationis bezeichnet, kraft deſſen der h. Geiſt ewig vom Vater und Sohne ausgeht (procedit). Ueber das Wie der generatio oder processio aeterna geben die a. DD., im Bewußtſein der tiefen Unergründlichkeit dieſes Geheimniſſes, nur mehr negative Beſtimmungen: die generatio ſei weder eine blos metaphorica seu impropria, noch eine physica et temporalis seu voluntaria (wie etwa die Schöpfung aus dem Willen des Vaters hervorgehe), ſondern eine hyperphysica, substantialis und in gewiſſem Sinne necessaria (naturalis), ſofern Gott der Vater nie und nimmer ohne den Sohn und h. Geiſt zu denken ſei. — Ebenſo müſſe man die spiratio, obwohl ſie an ſich inenarrabilis et ineffabilis ſei, von der generatio inſofern unterſcheiden, als jene (die spiratio) vom Vater und Sohne ausgehe. Dadurch entſtehe ein ordo originis et relationis, indem der Vater tanquam fons et principium trinitatis ſei. Aber doch ſei er nur primus ordine, non dignitate, d. h. hic ordo non est ordo naturae seu temporis, ſondern tantum originis et relationis. So wehrten die a. DD. ſich gegen die Conſequenz der Subordination, indem ſie auf Grund der ὁμοουσία und περιχώρησις die ewige innere, lebendige Einheit des dreieinigen Gottes behaupteten und folgendermaßen näher zu begründen ſuchten.

ad 2. Trotz der distinctio et pluralitas personarum müſſe α) die

unitas essentiae (ὁμοουσία) gewahrt und zugleich die β) unitas numerica (ἑνοουσία) festgehalten werden; sonst kämen wir zu heidnisch-tritheistischen Vorstellungen.

ad α). Zur Wahrung der unitas essentiae traten zunächst die a. DD. (ähnlich wie früher Athanasius dem Arius gegenüber s. o. S. 216 ff.) den Subordinatianern, namentlich den Socinianern, die in gewissem Sinne Unitarier waren, scharf entgegen. Sie machten ihnen den Vorwurf, daß sie neben dem Vater einen Zweiten (resp. Dritten) als eine Art „Halbgott" (durch raptus in coelum vergötterten Menschen s. w. u. sub c) verehrten und dadurch zu polytheistisch-heidnischen Vorstellungen gelangten. Wenn aber, wie die Kirche bekenne, die göttliche οὐσία den drei Hypostasen ὁμῶς zukomme, so werde durch die ὁμοουσία — im Gegensatz zur bloßen ὁμοιουσία oder Aehnlichkeit — die Einheit des Wesens gewahrt. Das ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν — möge es vom Sohne (Arius) oder vom Geiste (Macedonius) gebraucht werden — begrabire nicht blos beide zu geschöpflichen Wesen, sondern ziehe, sofern man ihnen doch göttliche Verehrung erweise, heidnischen Creaturdienst nach sich.

So wagen denn die alten DD. das gewaltige Problem in den Worten zu formuliren: Est una indivisa essentia divina tota in singulis oder wie Gerhard näher ausführt: non est pars ejus in patre, seu in filio, seu in spir. s. Jener ordo originis sei kein ordo κατ' οὐσίαν, sondern κατὰ τάξιν. Deshalb protestirten sie bei der Lehre vom Sohne gegen den Gedanken einer bloßen adoptio moralis (s. o. S. 215 f.) oder υἱοθεσία (wie sie bei jedem frommen Menschen zu Stande käme). Die filiatio Christi sei vielmehr eine überzeitlich wesenhafte. Ja, sie bestritten, daß die generatio eine externa (in der Zeit) oder blos voluntaria (aus Gottes des Vaters Schöpferwillen) hervorgegangen sei; man müsse sie vielmehr als eine intima et necessaria fassen. Das altorigenistische, von den Arianern ins Extrem getriebene ἐκ τοῦ θελήματος τοῦ πατρός wurde energisch zurückgewiesen, weil dann filiatio und creatio sich nicht mehr unterscheiden ließen; (daher auch bei Origenes die Consequenz der „ewigen Weltschöpfung" parallel mit der „ewigen Zeugung aus dem Willen"). Zwar wiesen die alten DD. jenen emanatistischen Gedanken ab, als wenn Gott der Vater necessitate naturae coactus den Sohn habe zeugen müssen (der bei Hollaz vorkommende Ausdruck indesinens emanatio ist jedenfalls unpräcis und findet sich meines Wissens sonst nicht). Bei Gott dem Herrn seien eben Wesen und Willen σύνδρομοι. Aber die voluntas (göttlicher Rathschluß) sei nicht — wie etwa bei der in der Zeitfülle eintretenden Menschwerdung — der Grund für die ewige Zeugung, sondern gewährleiste nur die geistige Form ihres überzeitlichen Vollzugs. Es gehöre nicht zum Wesen Gottes Mensch zu werden; denn das sei ein Willensact seiner erlösenden Liebe. Aber es gehöre wohl

zum ewigen Weſen Gottes, als Vater im Sohne und als Sohn im Vater zu ſubſiſtiren. — Daſſelbe gilt vom h. Geiſte. Ja, noch mehr. Hier beriefen die a. DD. ſich nicht blos auf das alt-athanaſianiſche Wort: weil er gottähnlich mache (θεοποιεῖ), ſei er unzweifelhaft ſelbſt „göttlicher Art“ (Athan. Ep. ad Serap. 23 f.), ſondern, auf den Taufglauben und die Thatſache der regeneratio ſich berufend, erkannten und ſchauten ſie im h. Geiſt velut omnimodam αὐτοτέλειαν θεότητος, die Selbſtvollendung und den Culminationspunkt der chriſtlichen Gottesidee. Seine missio auf Erden ſei keine servilis oder ministerialis. Vielmehr vollende ſich in ſeinem Heiligungs- und Zeugenwerk die ganze Fülle trinitariſcher Gottesliebe. Daher ſagt Hollaz treffend und durchaus dem auguſtiniſchen Grundgedanken von der in und über der Dreiheit waltenden Einheitsidee: In spiritus sancti hypostasi, tamquam basi, tota acquiescit trinitas .. Nequaquam igitur imperfectus haberi potest is (scil. spir. S.), qui in sua substantia (?) personarum productionem illam finit et absolvit totamque trinitatem in consummatae perfectionis velut orbem et circulum sic reducit, ut in hoc suo spiritu pater et filius unice acquiescant (ähnlich Dannhauer, Hodos. 184 f. bei Thom. Gl.S. I², S. 108 ff.).

β) Aber die Einheit ſollte, wie ſich bereits aus dem Vorhergehenden ergiebt, nicht blos eine qualitative, ſondern auch numeriſche ſein. Gegenüber der empörenden Behauptung eines Mich. Servede (De trinitatis erroribus liber VII 1531; Dial. de trin. liber II und beſ. Christianismi restitutio 1553), daß die Kirche „die ſataniſche Lehre des Tritheismus“ vertrete und „ſtatt des Einen Gottes einen dreiköpfigen Cerberus“ lehre, wurde der Satz näher begründet: Die unitas essentiae numerica ſei ſelbſtverſtändliche Forderung unſeres monotheiſtiſchen Glaubens. Der alte athanaſianiſche Satz ſtand feſt: ὅλη ἡ τριὰς εἷς θεός ἐστιν. Um das richtig zu verſtehen, muß der Begriff der essentia nicht nominaliſtiſch, ſondern realiſtiſch gefaßt werden. Es handelt ſich nicht um eine abſtracte Gattungsidee (nomen universale, quod per se revera non existit, sed cogitatione tantum comprehenditur), wie wir etwa vom menſchlichen „Weſen“ ſagen, daß es verſchiedenen Individuen eigne. Gerhard: Vox οὐσία de Deo usurpata significat numero unam et indivisam essentiam, tribus Dei personis communem, quae non est partialiter in tribus personis. Dabei wurden wohl auch für dieſe ipsa Dei quidditas (!), per quam est quod est (Quenſtedt), die Ausdrücke natura und substantia gebraucht; aber ſie erſchienen als Bezeichnung des einheitlichen Weſens des dreieinigen Gottes doch inſofern bedenklich, als substantia = ὑπόστασις gefaßt, die einzelnen Subjectsunterſchiede bezeichnete, während natura Dei = φύσις θεοῦ gleichſam für das chriſtologiſche Problem (zwei „Naturen“ in Einer „Perſon“) aufbewahrt wurde. Die essentia aber bezeichnet am ſchärfſten τὸ εἶναι ἁπλῶς, τὸ καθ' ἑαυτῷ εἶναι des dreifach

unterschiedenen Heilsgottes. Das wurde dann näher zu begründen versucht durch den Begriff der περιχώρησις (immanentia oder circumincessio), d. h. intima et perfectissima inhabitatio unius personae in alia. Dieses esse in se invicem wurde als ein überzeitliches περιχώρησις essentialis genannt zum Unterschied von der zeitlich in Christo (bei der Menschwerdung) sich verwirklichenden περιχώρησις personalis (Durchdringung beider Naturen s. w. u. comm. idiom.). Dadurch sollte jene oben erwähnte Voraussetzung besiegelt werden, daß die Hypostasen nicht Product eines göttlichen Willensactes (des Vaters) seien, sondern derart zum göttlichen, einheitlichen Wesen gehörten, daß sie ὑποστατικῶς betrachtet, sich gegenseitig bedingen. So sei der einige, ewig lebendige Gott nur als Vater, Sohn und h. Geist fons salutis.

Wir sind so ausführlich auf diese altdogmatische Formulirung eingegangen, nicht als ob wir sie als maßgebend für den schlichten, christlichen Heilsglauben anerkennten, sondern weil sie in ihrer bewundernswerthen Architektonik die volle Consequenz des trinitarischen Princips zum Ausdruck bringt. Das Inadäquate dieser scholastisch zugespitzten Ausführung war auch unseren a. DD. wohl bewußt (non enim rei ineffabilis eminentia his vocabulis explicari valet). Ihr eigentlicher Hauptfehler lag theils in der Verkennung der heilsgeschichtlichen Allmählichkeit der göttlich-trinitarischen Selbstoffenbarung (z. B. im Rückblick aufs A. T. s. o. S. 216), theils in der über die christliche Glaubenserfahrung (s. o. S. 176 ff.) hinausgehenden „logischen" Durchführung der Grundbegriffe, die als solche dem menschlichen Verstande doch nicht faßbar erscheinen. Motivirt und deshalb auch relativ berechtigt waren diese Versuche, weil sie (namentlich gegenüber der antitrinitarischen, im Socinianismus gipfelnden Bewegung s. w. u. sub c) den Ernst des altdogmatischen Glaubens an den Einen lebendigen Heilsgott bewiesen, wie er uns seinen Namen (s. § 3) nicht in zeitlicher Bedingtheit, sondern in ewiger Selbstunterscheidung als Vater durch den Sohn im h. Geist zu beseligender, echt christlicher Anbetung und Glaubenserkenntniß geoffenbart hat. —

c) Aus dem massenhaften und höchst mannigfaltigen Gegensatze gegen die biblisch-kirchliche Trinitätslehre tritt uns vor Allem jene deistisch gefärbte, subordinatianische Anschauung entgegen, wie sie in den verschiedenen Formen des Arianismus bereits die alte Kirche beunruhigte (s. o. S. 215 ff.), wie sie in den humanistisch beeinflußten Antitrinitariern der Reformationszeit (Hetzer, Denk, Joh. Campanus, Mich. Servede) mit der Behauptung „daß allein der Vater rechter und wahrer Gott sei" zu Tage trat (S. Conc. Form. ed Müller p. 561 u. 730). Die äußersten Consequenzen dieser Richtung zog der ältere Socinianismus (Lälius Socinus † 1562; Faustus Soc. † 1604) und der spätere, bis in die Neuzeit hineinragende

Unitarismus (in England und Amerika besonders verbreitet durch Priestley † 1804; Channing † 1840; Parker † 1860, neuerdings durch Fr. Newmann, Martineau, Stopford Brooke u. A.). Die socinianische Kritik der kirchlichen Trinitätslehre läßt sich als derart typisch bezeichnen, daß aus jener Rüstkammer bis in die Gegenwart hinein (s. Dav. Strauß, D. I, S. 470 ff.) die polemischen Waffen entnommen werden. Wir müssen daher auf ihre Hauptargumente näher eingehen (vgl. Cat. Racov. besonders qu. 71 f., 100, 245).

1. Zunächst richtet sich der socinianische Widerspruch gegen die Begriffe „Person" und „Wesen". Verstünde man unter persona (ὑπόστασις) eine sogen. substantia prima, d. h. ein wirkliches (individuelles) Einzelwesen geistiger Art, unter essentia (οὐσία) aber eine sogen. substantia secunda, d. h. den universellen Gattungsbegriff, so entstünde nothwendig Tritheismus. Fasse man aber die οὐσία als substantia prima, so werde der Unterschied ein illusorischer oder blos eigenschaftlicher, d. h. der Modalismus im monarchianischen Sinne sei unvermeidlich. Beides zu vereinigen sei unmöglich. — Hier operiren die Gegner mit logischen Kategorien, die von den Kirchenlehrern ausdrücklich (s. o. S. 221 ff.) abgewiesen wurden. Die Einzigartigkeit des lebendigen Heilsgottes zeigt sich eben darin, daß bei ihm die Begriffe „Gattung" (Wesen) und „Individuum" (Person) nicht angewendet werden dürfen. Es liegt daher wohl ein Problem, ein Mysterium, aber kein innerer Selbstwiderspruch vor. In Deum nulla cadunt accidentia. Bereits in der Idee der selbstherrlichen und selbstlebendigen (schlechthin einzigartigen oder „absoluten") Persönlichkeit ist die Nothwendigkeit einer inneren Selbstunterscheidung enthalten, wie sie durch den ewigen Gottes-Sohn bezeugt und durch den h. Geist uns innerlich besiegelt wird. Hier darf man weder in menschlicher Art zählen (numeriren), noch auch nach logischen Kategorien rechnen. Die Eigenart der Heilsoffenbarung (τρόπος ἀποκαλύψεως) weist eben auf das Wesen des Gottes hin (τρόπος ὑπάρξεως), der sich unserm Glauben in Wahrheit als dreieiniger, lebendiger Heilsgott, d. h. als Vater durch den Sohn im h. Geiste zu erfahren giebt (s. o. S. 176 ff.).

2. Es richtet sich nun aber jene socinianische Kritik weiter gegen die dogmatische Formulirung selbst. Weder der τρόπ. ὑπάρξεως, noch der τρόπ. ἀποκ. begründe einen realen Unterschied. Denn alle Eigenschaften sollen doch jeder „Person" zukommen; und die generatio des Sohnes sei von der spiratio des Geistes für uns nicht unterscheidbar. — Hier verkennen die Gegner einerseits, daß im τρόπ. ἀποκαλ. bereits ein wirklicher Unterschied (κατὰ τάξιν seu ordine) vorliegt, sofern nicht der Vater oder der h. Geist, sondern nur der Sohn (der Logos) im Fleisch (als Mensch) zur Erlösung erschien; und nicht der Vater oder der Sohn, sondern nur der h. Geist „über alles Fleisch" ausgegossen wurde zur Heiligung der Gemeinde. Anderer-

seits begründet — wenn auch die opera ad intra für uns ein unfaßliches Geheimniß bleiben — doch die Verschiedenartigkeit der Origination eine Unterschiedenheit der Hypostasen, sofern nur der Sohn vom Vater ewig gezeugt wird und nur der h. Geist von beiden ewig ausgeht.

3. Wenn diese „Origination" — so behaupteten die Socinianer weiter — wirklich eine Unterscheidung hypostatischer Art begründen soll, dann lasse sich der character hypostaticus (die proprietates internae) nicht mit der Homousie vereinigen. Denn der Vater als der Ungezeugte (durch sich selbst seiende) sei dann doch dem Sohne als dem Gezeugten und dem h. Geist als dem von beiden Gesandten nothwendig übergeordnet, d. h. allein wahrer und wirklicher Gott, die beiden Anderen aber von ihm abhängig, also subordinirt zu denken. — Allein dieser Einwand erschiene eben nur dann berechtigt, wenn jene Origination den Charakter des Zeitlichen an sich trüge oder — wie die Creatur bei der Weltschöpfung — aus dem Willen des Vaters hervorginge (die arianische, auf Origenes zurückgehende Anschauung). Dem widerspricht aber aufs Entschiedenste der nicänisch-kirchliche Glaube, sofern er den Sohn und den Geist aus dem Wesen des Vaters so herleitet, daß der einige Heilsgott nur als Vater, Sohn und h. Geist uns faßbar und gegenwärtig ist. Außerdem widersprechen die Gegner sich selbst, wenn sie aus der „Origination" ebensowohl die Ununterscheidbarkeit (Identität s. o. sub 2), als die Wesensgeschiedenheit (Subordination sub 3) herleiteten.

4. Schließlich erhoben die Socinianer die Anklage, daß die kirchliche Trinitätslehre in der h. Schrift nicht begründet sei. Denn diese rede weder von „Person" und „Wesen" Gottes, noch von „ewiger Zeugung" und „Präexistenz des Sohnes". — Hier tritt die zugestandener Maßen willkürliche, ja berüchtigte Exegese der Socinianer ein, die selbst ein Dav. Strauß (a. a. O. I, S. 473) geradezu als innere Unmöglichkeit brandmarkte.

Mit ihrer Leugnung der Präexistenz Christi gingen die Socinianer noch über den arianischen Standpunkt hinaus. Ihnen galt nur der Vater als Gott. Der Sohn ist der wunderbar erzeugte und (durch einen raptus in coelum) vergottete Mensch. In phrasenhafter Weise wird auch die Anbetung (adoratio) Christi gewissermaßen zugestanden (Cat. Rac. qu. 245: adoramus Deum tanquam causam primam salutis nostrae, Christum tanquam secundam). Er gilt ihnen sozusagen als der wunderbar verherrlichte, patris dono (Cat. Rec. qu. 100) erhabene „Secundärgott". Trotz dieses supranaturalen Elementes bewegten sie sich doch ganz auf der schiefen Ebene des Rationalismus. Christi Werk geht darin auf, daß er durch seine Person (Lehre und Leben) den Vater offenbart und uns den einigen Weg zu Gott zeigt. Und durch seinen Tod hat er die Wahrheit seiner Lehre besiegelt. Als Blutzeuge ist er „göttlicher Würde theilhaftig geworden". —

Selbstverständlich gilt ihnen auch der h. Geist als eine bloße Gotteskraft, wie sie vom Vater ausgehend durch den Sohn in der „Gemeinde" wirksam sei (vgl. Cat. Racov. qu. 371: Spir. s. non est in Deitate persona, sondern nur virtus Dei et efficacia).

Hiermit berühren sich die Socinianer vielfach schon mit den modernen Ideen, wie sie seit Kant, Schleiermacher und Hegel den Umdeutungsproceß der kirchlichen Trinitätslehre kennzeichnen. Ueberall derselbe Ausgangspunkt: Mangel an tieferem Sündenbewußtsein und Versöhnungsbedürfniß, Verflüchtigung des christocentrischen Heilsgedankens, Herabziehen des Göttlichen in den Proceß des Menschlichen, Hinaufschrauben des Creatürlichen in die Würde des Göttlichen! — Von Interesse ist es, zu verfolgen, wie zunächst die Arminianer (besonders Episcopius † 1643, Hugo Grotius † 1645, Limborch † 1712) und dann die vulgären Rationalisten (Semler, Wegscheider, Röhr, Bretschneider ꝛc.) den Socinianern auf halbem Wege entgegenkommen. Die Arminianer noch vorsichtig, mit einer gewissen Accommodation an die kirchliche Lehrformel. Die drei Hypostasen und die (relative) „Göttlichkeit" des Sohnes und Geistes werden anerkannt; aber nur in Unterordnung unter den Vater. Denn er sei allein der Ungezeugte. Der Sohn und h. Geist seien durch den Vater bedingt, also — selbst wenn wir sie in die überzeitliche Sphäre versetzen (ideal) — doch aus dem Willen des Vaters herzuleiten. Hier ist es nun höchst instructiv, zu verfolgen, wie diese scheinbar nebensächliche, seit Origenes geprägte Formel: ἐκ τοῦ θελήματος, oder seine Specialfrage: ob aus dem Willen oder dem Wesen Gottes hervorgehend, geradezu für die sachliche Grundanschauung, wenn auch nicht entscheidend, so doch von symptomatischer Bedeutung wird. Wird der Wille des Vaters als der Grund für die Entstehung, wie Sendung des Sohnes (resp. h. Geistes) gefaßt, so ist die Abgrenzung beider gegen das Gebiet des Creatürlichen unmöglich. Daher wurde die Formel: „aus dem Willen des Vaters" vom deistischen Rationalismus utiliter acceptirt; und die an der wesentlich menschlichen Person Christi (anfänglich noch in pietätvoller Tendenz) geübte Creaturvergötterung ging allmählich (wie bei einem Bahrdt und dem Fragmentisten) in Geringschätzung des „Schwärmers" über, der sich für den Gottes-Sohn, ja Gott gleich ausgab, um schließlich als „Betrüger" gebrandmarkt zu werden (die Encyklopädisten!). —

Wenn irgendwo, so gilt es also hier das vestigia terrent und principiis obsta zu wahren. Kant und seine Anhänger, die Neukantianer, wissen im Grunde mit der Dreieinigkeitslehre (im ontologischen Sinne) nichts anzufangen und auch Schleiermacher wies sie bekanntlich in den „Anhang" seiner Glaubenslehre (s. w. u. S. 238 f.). Die vermittelnde, neuere Theologie — darin sind Lipsius (Dogm. 3. A. § 371 ff.) und A. Ritschl (Unterricht

3. A. § 11 ff. vgl. mit § 46) einig — wollen von einem dreieinigen Wesen Gottes nichts wissen. Alles soll nur in dem Sinne für uns sein, daß wir an Christo und in ihm „Gott als den Vater erleben" (Herrmann). In diesem Sinne habe Jesus (als hist. Christus) „ein bis dahin nie dagewesenes Verhältniß zu Gott erlebt und seinen Jüngern bezeugt". So sei die „religiöse Bestimmung der Gemeinde in der Person des Stifters vorgebildet". Er sei nicht blos der einige „Offenbarer des väterlichen Willens", sondern verwirkliche den ewigen „Selbstzweck Gottes" durch Herstellung seines Reiches ꝛc. Charakteristisch scheint mir dabei, daß mit dieser halben Anerkennung der „Gottheit" Christi (im ethisch-religiösen Sinne) und mit dem relativen Zugeständniß der Anbetung Jesu in der Gemeinde die „Gottheit" der letzteren mit ähnlicher Begründung behauptet wird (z. B. von Schultz, L. v. d. Gottheit Christi 1881; Grundr. d. D. 2. Aufl. 1892), weil der „Geist Gottes" in ihr wohne und sich bezeuge (vgl. J. Kaftan, Dogmatik 1897 bes. S. 212 ff.).

Dogmatisch betrachtet und beurtheilt hängt diese subordinatianisch-socinianische Halbheit mit der Voraussetzung zusammen, daß der Sohn und der Geist, aus dem Willen des Vaters stammend, ihrem Wesen und Wirken nach in die zeitgeschichtlich-creatürliche Sphäre hineingehören, also: Leugnung oder Verkennung der ontologischen (immanenten) Trinität und ihrer grundlegenden Bedeutung für den christlichen Heilsglauben und Gottesbegriff (s. o. S. 185 ff.)! Die bloße religiös-ethische Motivirung der Gottessohnschaft Jesu hängt aber damit zusammen, daß man den Sohn aus dem Willen des Vaters hervorgehen läßt und ihn — das in seiner persönlichen Subsistenz zeitlich bedingte Wesen — nur durch eine mehr als bedenkliche idealisirende Steigerung (um nicht zu sagen frommgemeinte Phraseologie) auf die Stufe eines „göttlichen Wesens" hinaufschraubt (so bei Keim und Schenkel, Renan und Sabatier, ja selbst bei B. Weiß und W. Beyschlag, sofern sie die ewige persönliche Subsistenz und Origination des Sohnes und h. Geistes in und aus dem Wesen Gottes des Vaters in Frage stellen). Daraus können wir entnehmen, wie wichtig es ist, den Gedanken einer Zeugung des Sohnes aus dem Willen des Vaters (im Gegensatz zum Wesen) a limine, als der Mißdeutung im obigen Sinne ausgesetzt, abzuweisen oder als dogmatisch unpräcis zu meiden. Allerdings sagt Thomasius (a. a. O. I, 96 ff.) mit Recht: Der Wille sei doch der „Kern der göttlichen Persönlichkeit", und willenlos, resp. bewußtlos können und dürfen wir uns doch nicht die Origination oder die „ewige Selbstsetzung" (Frank) Gottes als des Vaters, Sohnes und h. Geistes denken. Sonst wäre es eine naturnothwendige Emanation (im speculativ gnostischen oder pantheistischen Sinne s. w. u. S. 239 f.). Aber es ist doch ein großer Unterschied, ob ich sage: der Wille Gottes ist der Grund für die Subsistenz des Sohnes; oder: der

Wille ist die geistige (bewußte) Form der ewigen wesenhaften Selbstsetzung des dreieinigen Gottes als des Vaters, Sohnes und h. Geistes (vgl. Frank, System der Wahrheit I² S. 213 ff.). Das letztere ist richtig, das erstere falsch; denn durch Herleitung aus dem Willen (z. B. bei Kahnis, Dogmatik 2. Aufl. I, S. 363 ff.) oder aus dem Heilszweck (wie bei v. Hofmann a. a. O. I, S. 89 ff.) würde der Sohn doch — der Idee nach — in die zeiträumliche (creatürliche) Sphäre der Bedingtheit versetzt. So erkennt v. Hofmann (1. Lehrstück § 5) zwar die „Ewigkeit" des innergöttlichen Verhältnisses von Vater, Sohn und h. Geist an, läßt sie aber erst durch die „geschichtliche Erscheinung Christi zur Selbstvollziehung" gelangen, wodurch sich die „Ungleichheit zwischen Vater und Sohn" im Hinblick auf den Heilszweck erkläre. In ähnlicher Weise wird auch Kahnis (Dogmatik I², 351 ff., 447 ff.) mit innerer Consequenz dazu gedrängt, den Sohn dem Vater unterzuordnen, weil er „aus dem Willen" des Vaters stamme (ähnlich R. Kübel, Christl. Lehrsystem S. 305 f.). „Es wäre Drangabe des christlichen Glaubens" — sagt dagegen Frank (a. a. O. I² S. 203) mit Recht — „wenn der Sohn, weil aus dem Willen Gottes (wie das All) hervorgegangen, selbst zum Geschöpfe würde". Und dasselbe gilt vom h. Geiste. Sonst sinkt der ganze Proceß der Origination (der Selbstsetzung des Dreieinigen) ins Zeiträumliche herab; oder wir müßten (wie schon Origenes dazu neigte) durch den pantheistischen Gedanken der „ewigen Weltzeugung" die Idee der „ewigen Zeugung des Sohnes" in den Fluß der modalistischen Bewegung bringen. In gewissem Sinne hat die modern-philosophische und speculative Geistesbewegung (seit Schleiermacher und Hegel) statt des (deistischen) Subordinatianismus den (pantheistischen) Modalismus der alten Zeit (Sabellius und Marcell v. Ancyra) — natürlich mutatis mutandis — zur Herrschaft gebracht. Er ist sozusagen die geistig vornehmere Form der Umdeutung christlicher Trinitätslehre, wenn auch die Grenzen zwischen beiden sich — weil eben beide Gott in den Weltproceß herabziehen — nicht scharf ziehen lassen.

Hier wäre der Ort, um zunächst die verschiedenen Analogien und Deductionsversuche zur Illustration oder angeblichen Vertheidigung des trinitarischen Mysteriums darzulegen. Denn sie führten und führen alle mehr oder weniger zu einer modalistischen Auffassung und Verflüchtigung unseres Problems. Bekanntlich suchten schon die Scholastiker und dann unsere a. DD. das Dogma von der Dreieinigkeit, als strengen articulus purus auf Grund der Offenbarung, gegen den articulus mixtus von der auch der natürlichen Vernunft zugänglichen Einheit Gottes abzugrenzen. Aber — wie bei den precären Beweisen für das Dasein Gottes (s. o. S. 33 ff.), so wagte man auch hier das Mysterium mehr oder weniger der „Vernunft" zugänglich zu machen. Entspräche doch die Trinität — wie neuerdings noch

H. Schell a. a. O. S. 50 behauptet — obwohl Geheimniß des Offenbarungsglaubens, doch dem „allgemeinen Vernunftbedürfniß". Als Erklärungsgrund für die „Vielheit der Weltdinge" sei eine Selbstunterscheidung im Wesen der Gottheit unbedingt nothwendig. Deshalb hätten nicht blos die verschiedenen arischen und semitischen Religionen, sondern auch die Philosophen aller Zeiten sich um diese Idee bemüht. Die alten Aegypter z. B. unterschieden bereits den Urgrund (die Einheit des Seins = Amun), das Urbild (die ideale Fülle des Seienden = Ra) und die Leben zeugende Urkraft (Thot oder Phtah), auch wohl von den monistisch gerichteten Naturalisten unter den ägyptischen Weisen als „Erzeuger, Gebärerin und Erzeugter" (Usiri, Isis-Neith und Har) näher charakterisirt. Bei den Vedischen Religionsformen tritt anfangs der Dyaus-pitar (der Himmelsgott als Vater) der Mutter Erde (Prithivi) gegenüber, um als Asura, Varuna, Mitra die Weltentstehung zu ermöglichen. In der indisch-nationalen Mythologie tritt dann die Trias von Indra, Agni und Soma (Gewitter, Blitzfeuer und Lebenswasser) in den Vordergrund, während die weisen Brahmanen (gegenüber dem unpersönlichen Atman der Buddhisten) ihren Trimurti näher zu charakterisiren suchten als Brahma (weltschöpferisches Princip), Vischnu (die menschenfreundliche Gottheit, durch Incarnationen als Weltheiland sich kund gebend) und Shiwa (die Naturgottheit der Lebenszeugung und Todesmacht). Selbst bei den Chinesen und Persern finden sich Anklänge an den trinitarischen Gedanken. So unterscheidet Zarathustra zwischen dem Ahura-mazda (die lichtvolle, ursächliche Lebens-Macht), den Zervana-Akarana (die überzeitliche Wahrheitsquelle) und den Ahuna-Vairya (Honover genannt = dem Schöpfungswort oder Princip der Offenbarung und Heiligkeit). Bei den Chinesen, die grundsätzlich dem buddhistisch gefärbten Atheismus huldigen, werden doch von Con-fu-tse drei Urgründe des Daseins: Himmel (Yang = Vernunft), Erde (Yn = Masse), Mensch (Yin = Persönlichkeit) unterschieden, während ihr Hauptphilosoph Lao-tse die Vernunft als den namenlosen Urgrund, die Welt als die erscheinende Fülle des Namenlosen, und den aus der Fülle ausströmenden Geist (Ly) einander zu coordiniren sucht. Auch in der chaldäischen Theosophie zeigt sich eine Ahnung der Trias, sofern Anu, dem Himmelsherrn, Ilu oder Bel als der Gott strenger Gesetzlichkeit und Hea als Geist der Weisheit und sittlichen Ordnung (Gnade) gegenübergestellt wird.

Zu wirklich ausgeprägten Philosophemen gestalteten sich bei den Griechen und Römern die drei mythologischen Hauptgöttergestalten (Zeus, Athene, Apollo oder Juppiter opt. max., Minerva capita und Mars); und zwar in idealistischer speculativer Form bei Plato (*Ζεὺς ὕπατος, θεὸς νοητός, ψυχὴ τοῦ ὅλου* oder *Ζεὺς νέατος*), in logischer Abstraction bei Aristoteles (der Alles bewegende, selbst unbewegte Zweckgedanke =

τέλος; der gestaltende Trieb = ὁρμή oder βουλή; und der Urstoff = ὕλη als Substrat aller Formbildung); in mystischer Verschwommenheit bei Philo (Jahwe, das Ursein; der λόγος ἐνδιάθετος als schöpferische Weltbildungsmacht oder „älterer Sohn Gottes", und das πνεῦμα als λόγος προφορικός in der Welt wirksam als dem „jüngeren Sohn Gottes") und den Neuplatonikern (so bei Plotin im Anschluß an die Stoa: der namenlose Eine Urgrund, das schöpferische Denken und das vielgestaltende Wollen im Geist).

Daß auf die Ausbildung und Begründung der christlichen Trinitätslehre diese heidnisch-philosophischen, namentlich die hellenistisch-stoischen Grundanschauungen einen gewissen (formalen) Einfluß geübt haben, ist schon oben (S. 212 ff.) hervorgehoben worden (besonders bei den Kappadociern und Augustin). Aber nicht gerade zu Gunsten oder zur Klärung des christlichen Grundgedankens. Die Versuche durch naturhafte oder psychologische Analogien die Trinität unserem Verständniß näher zu bringen, mußten ebenso mißlingen wie die speculativen Deductionen. Warum? Weil sie stets die Gottesidee in den Natur- oder Weltproceß herabzuziehen und so auf die schiefe Ebene pantheistischer resp. modalistischer Construction des trinitarischen Gottesbegriffs herabzugleiten drohen. Tiefbedeutsam ist und bleibt es ja, daß sowohl die Gott abspiegelnde Naturwelt, wie der denkende Menschengeist immer wieder zu jener geheimnißvollen Dreiheit in der Einen Gottheit drängen. Es liegt hier ein Beweis vor für die unendliche Fruchtbarkeit und den tiefen Reichthum dieser religiösen Glaubensüberzeugung (sie gehört in gewissem Sinne mit zu den κοιναῖς ἐννοίαις, d. h. den religiösen Gemeinbegriffen). Aber hüten wir uns davor, sie in falsch-apologetischer Tendenz als Stützen für unseren trinitarisch-christocentrischen Heilsglauben zu verwerthen! Da erweisen sie sich als morsch und unhaltbar und lassen uns, wenn sie brechen, nur zu leicht in den Sumpf naturalistischer oder pantheistischer Betrachtungsweise versinken. Außerdem lauert im Hintergrund überall der moderne sabellianische Modalismus, sei es in mystischer (Schleiermacher), sei es in logischer (Hegel) Form der Deduction. — Das beweisen zunächst die sogen. naturhaften Analogien, die alle darauf beruhen, daß die Naturwelt ein Spiegelbild Gottes sei. In aller Physik liege ein Moment göttlicher Metaphysik. So fand man die „Dreiheit der Relationen" in den Dimensionen der Zeit und des Raumes wieder (Abälard). Ursache, Mittel und Zweck — Kraft, Bewegung und Ziel waren die Kategorien, die dabei eine stets wiederholte Rolle spielten. Selbst in äußeren Naturerscheinungen suchte und fand man solche Analogien: Quelle, Bach und Strom; Wurzel, Stamm und Ast (Tert.); Wesen, Glanz und Wärme des Feuers (Lactanz); Gestalt, Licht und Gluth der Sonne (Sabellius); die dreiklangartige Harmonie der Töne (Abälard) sollten uns „die Spuren des drei-

einigen Gottes in der Natur" weisen. Es liegt auf der Hand, daß hier nur sinnvolle Bilder uns vorgeführt werden, eigenschaftliche Unterschiede oder Erscheinungsformen (modalistisch), aber nicht wirkliche (persönliche) Subsistenzweisen. Tiefer greifen die psychologischen Analogien, die allesammt von der Voraussetzung ausgehen, daß die menschliche Seele ein Abglanz (Ektyp) göttlichen Wesens sei. Darauf wiesen schon die Apologeten (Justin) mit Verwerthung der Idee von λόγος σπερματικός im Menschen. Besonders Augustin hat mit Vorliebe und in verschiedenen Variationen diesen Gedanken ausgeführt. Bald faßt er memoria (die geistige Zeugungskraft), intellectus (das volle selbstbewußte Denken), voluntas (den ausführenden Willen) als charakteristisch für das dreieinige Seelenleben des Menschen (De trin. X, 11); bald sieht er quaedam trinitatis imago in der ipsa mens (humana) et notitia ejus (quod est proles ejus ac de se ipsa verbum ejus) et amor (sui) tertius: et haec tria unum atque una substantia (De trin. XI, 18). Auch die später von den Mystikern (bes. Richard v. St. Victor, De trin. III, 3) weiter ausgeführte Triplicität der Liebe findet sich bei Augustin schon angedeutet (De trin. IX, 2: nam tres sunt amans, amatus et mutuus amor vgl. VIII, 8: vides trinitatem, si caritatem vides). Durchs ganze Mittelalter hindurch suchten die Scholastiker diese Analogie zu verwerthen; Abälard (gegen Roscellin's Tritheismus) im Dienste seiner modalistischen Anschauung (Theol. christ. IV, 11): pater ex potentia dictus, filius ex sapientia, sp. s. ex benignitate; Anselm zur Stütze seines Gottesbegriffs (Monol. 50: a patre pariter et a filio summi spiritus amor procedit). Thom. Aquin. erkennt gemäß seinem Substanzbegriff (Summa I, 27, 5: nulla alia potest esse processio in Deo nisi Verbi et amoris) in dieser processio nothwendige Wesensacte Gottes, Duns Scotus in Anlehnung an seine Idee des freien göttlichen Willens Producte seines ewigen Rathschlusses (Op. Oxon. I, 26, 55: Die essentia oder mens divina im Vater est volitiva im Sohn und intellectiva im h. Geiste!).

Unter den lutherischen Dogmatikern hatte zuerst Melanchthon (in der späteren Ausgabe seiner Loci) beide psychologische Analogien, die logischen wie ethischen, für die Trinitätslehre verwerthet: pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui [filium = λόγον]; sicut autem filius nascitur cogitatione, ita spir. s. procedit a voluntate patris et filii; oder aber: pater filium vult et amat eum ... hoc mutuo amore procedit spir. s. ꝛc. Die späteren DD. (namentlich Quenstedt I, 309) wollten nichts wissen von diesem somnium Philippi. Gleichwohl suchten sie Analogien zu verwerthen, sofern sie als vestigia Dei in creatura non probant, sed illustrant trinitatem. —

Die neuere Geschichte dieser Analogien weist nun auf einen doppelten

Weg der Speculation hin, sofern man theils α) in mystischer (religiös-ethischer) Tendenz die trinitarische Grundidee verflüchtigte; β) in logischer (dialectisch-intellectueller) Weise den trinitarischen Proceß zu erfassen suchte. Beide Wege führten schließlich zum pantheistisch-modalistischen Irrthum.

α) Die mystisch gefärbten Versuche gingen von der alten Idee der Liebestriplicität aus (s. o.) und suchten mit ihr die Idee des sich selbst entfaltenden göttlichen Willens zu combiniren. So schon neben Weigel Jacob Böhme, wenn er den „ungründlichen Willen" (den Vater) als „findlich und empfindlich in dem faßlichen Willen" (dem Sohne) vorstellte, um als „ausgehender Wille" (im h. Geiste) sich zu erweisen. Franz v. Baader faßte diesen „Urwillen" als die sich selbst entfaltende „Liebe", die erst im Sohne „offenbar" und im h. Geiste uns zu eigen werde, ein Gedanke, der erst durch Schelling in die Geschichtsentwickelung derart eingeführt wurde, daß der zunächst unbewußte (naturhaft) gedachte „Grundwille" sich zum höhern (persönlichen) Selbstbewußtsein und Universalwillen innerhalb der Menschheit emporarbeite! — Es erscheint im höchsten Grade auffallend, daß selbst positiv gesinnte Dogmatiker (wie Sartorius, J. Müller, Schöberlein und mit besonderer Emphase Liebner) diese Liebes-Willens-Triplicität als den eigentlichen „Heerd der Trinitätslehre" (Mehring) betrachteten und dabei verkannten, daß sie sich auf dem abschüssigen Wege des Modalismus befanden. Selbst Zezschwitz (in seinen apologetischen Vorträgen) hat sich verleiten lassen, den Vater als „die das Maß setzende (gesetzgebende?) Liebe", den Sohn als die „das Maaß erfüllende" (erlösende), den h. Geist als die „das erfüllte Maaß darstellende (heiligende) Liebe" zu unterscheiden, ohne sich zum Bewußtsein zu bringen, daß wir uns damit auf jenen (echt sabellianischen) Boden begeben, wo die Trinität nur in den verschiedenen successiven Offenbarungsformen göttlicher Wirksamkeit, resp. in unserer „Apperception" derselben bestehen soll. Das führt aber auf Kant-Schleiermacher'sche Bahnen.

Kant — soweit bei ihm noch von einem Glauben an den dreieinigen Gott die Rede sein kann, — bestritt bekanntlich jede Aussage über sein Wesen und gestand nur zu, daß für uns als „moralische Wesen" Gott zunächst als der „moralische Gesetzgeber" erscheine (sich spiegelnd im kategorischen Imperativ des Gewissens), sodann als der „Erhalter und Regierer", resp. als „moralischer Versorger des menschlichen Geschlechts" (durch die in Christus sich vollziehende Reichsidee) und endlich als „der Verwalter seiner Gesetze", (d. h. als der „gerechte Richter, der geistig die Widersprüche des Diesseits klärt" und im Jenseits aufklären wird durch die vollendete „Glückseligkeit"). — Diese mit unserer moralischen „Apperception" Hand in Hand gehende „dreifache Ansicht Gottes" wurde dann von De Wette unter dem Gesichtspunkt

der „Andacht“ (transscendental, formal und material) religiös zu entwickeln versucht, wie andererseits Goethe durch seine Unterscheidung der „drei Ehrfurchten“ (gegen das was über uns, unter uns und neben uns ist) das trinitarische Problem mehr allgemein human zu fassen bestrebt war.

Erst durch Schleiermacher ist die mystisch und religiös-sittlich motivirte trinitarische Idee wieder auf den Mittelpunkt der Erlösung hinzielend dargelegt worden, aber doch so, daß es sich (theils subjectiv, theils offenbarungsmäßig) nur um eine dreifache Betrachtungsweise Gottes für unser Glaubensbewußtsein handle, schlechterdings nicht um das selbsteigene Wesen Gottes. Denn wie Kant, so will auch Schleiermacher (Dialektik S. 154) nichts wissen „um ein Sein Gottes außer der Welt und an sich“, sondern nur „um ein Sein Gottes in uns und in den Dingen“. Daher wird auch die kirchliche Trinitätslehre bei ihm nur anhangsweise (Gl.L. II, S. 528 ff.) behandelt und dort mehr kritisch aufgelöst als positiv begründet. Die „wesentlichen Elemente in der Lehre von der Dreieinigkeit“ bestehen nach ihm „in der Verfechtung dessen, daß nicht etwas Geringeres als das göttliche Wesen (? Ursächlichkeit) in Christo war“ und daß Gott (als schlechthinige Ursächlichkeit!) der christlichen Kirche „als ihr Gemeingeist einwohnt“. Also Gott der Vater ist sozusagen „die Ursächlichkeit schlechthin“; im „schlechthin kräftigen Gottesbewußtsein“ Christi spiegle sich das „Sein Gottes“ als des Sohnes; und der „Gemeingeist der Kirche“ offenbare uns Gott, wie er als h. Geist wirksam sei. Schleiermacher meint daher von seinem religiösen Gefühlsstandpunkt aus mit Recht, daß der Name „Dreieinigkeit“ zu beanstanden sei, sofern er auf eine „ewig im höchsten Wesen selbst gesetzte Sonderung“ zurückführe. In dem frommen Selbstbewußtsein könne eine solche Sonderung nie vorkommen (sie zöge Gott in den „Gegensatz“ herab) und deshalb sei es besser, jene „Hauptangelpunkte“ (das Sein Gottes in Christo und im Gemeingeist der christlichen Kirche) in ihrer „Unabhängigkeit“ von der sogen. Trinitätslehre festzustellen. — Der Streit, der zwischen Lücke und J. Nitzsch (Stud. u. Krit. 1840, I; 41, II resp. zwischen Weiße und J. H. Fichte in Zeitschr. für Phil. VII; vgl. auch Mehring, Die immanente Wesenstrinität ꝛc.) entstand: ob nach Schleiermacher die Trinität blos ökonomisch (als Offenbarungstrinität) oder ontologisch (als Wesenstrinität) zu fassen sei, erscheint gegenstandslos. Denn beides muß verneint werden. Das „Sein Gottes in Christo“ bei Schleiermacher ist entweder wesenhaft (metaphysisch) zu denken; dann deckt es sich mit der Idee der immanenten „Weltursächlichkeit“ und Weltinnerlichkeit Gottes, die nur in Christo eine historisch-persönliche Gestalt gewonnen hat, d. h. der pantheistische Gedanke drängt sich vor, wie er ja auch in dem „Sein Gottes innerhalb der Gemeinde“ (als h. Geist) die Voraussetzung bildet. Deshalb hat ja auch die Annahme einer überzeitlichen (persönlichen) Präexistenz

Christi in Schleiermachers System keinen Platz und keinen Sinn. In dieser Frage liegt aber das entscheidende Kriterium für den Ernst, den man mit der wesenhaften (ontologischen) „Gottheit" des Sohnes macht. — Faßt man aber — wie es bei dem amphibolischen Charakter der Schleiermacher'schen Theologie wohl möglich ist — das „Sein Gottes in Christo" (resp. das Sein Gottes als des h. Geistes in der Gemeinde) in dem religiös-ethischen Sinne, so reducirt es sich auf die „urbildliche Kräftigkeit des Gottesbewußtseins" in der Person des Herrn, resp. auf die von ihm stetig ausgehende durch den Geist gewirkte Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in der Gemeinde Christi. Es fehlt eben bei Schleiermacher der Haupthebelpunkt für das Verständniß wie der wesenhaften Gottheit Christi, so der persönlichen Gottheit des h. Geistes: nämlich das tiefere Sündenbewußtsein und Versöhnungsbedürfniß. Für die „Erregung des frommen Selbstbewußtseins" bedarf es keiner Selbstoffenbarung des dreieinigen Heilsgottes und keiner gottmenschlichen Versöhnung. Da genügt ein urbildlicher Gottesmensch und eine in der Gemeinde sich bezeugende Gotteskraft. Es ist ganz richtig, was der genuinste Schüler Schleiermachers Al. Schweizer (in seiner Gl.L. § 114) sagt: „Die dogmatische (metaphysisch oder metahistorisch gerichtete) Christologie und Pneumatologie ist in die ethisch-religiöse aufgegangen, d. h. nur durch Christi Erlösungsreligion fühlen wir uns (kraft des Gemeingeistes der gläubigen Gemeinde) schlechthin abhängig von Gott als dem Vater."

Aus Kant'schen und Schleiermacher'schen Prämissen ist der abgeblaßte trinitarische Gedanke in der modernen Vermittelungstheologie zu erklären, mag man (wie Ullmann, Schenkel, Keim, Lipsius, ja auch Beyschlag und B. Weiß) die „Gottheit" in Christo und im h. Geist mehr mystisch als vorzeitlich-unpersönliche Immanenz des λόγος und des πνεῦμα im Vater sich vorstellen, oder (wie bei A. Ritschl und seinen Anhängern, auch H. Schultz, Herrmann, Bornemann, J. Kaftan und selbst Fr. Nitzsch mit eingeschlossen) mehr im ethisch-religiösen Sinne Christus kraft seiner „geistig-sittlichen Herrschaft über die Welt" und vermöge seiner „Gnade und Treue", als des „wesentlichen Attributs Gottes", den „einigen Offenbarer des Vaters" nennen und den h. Geist als die im Glauben der Gemeinde fortwirkende „Lebenskraft" beider ansehen. — Von einer Dreieinigkeit im biblisch-kirchlichen Sinn kann und darf da nicht die Rede sein, wo die überzeitliche, persönliche Präexistenz Christi im besten Falle als „Theologumenon" kalt gestellt und die „Anbetung Jesu" doch nur in dem uneigentlichen Sinne zugestanden wird, etwa in Analogie mit der „Göttlichkeit" und Anbetungswürdigkeit der vom Geiste Gottes erfüllten Gemeinde Christi. Wir haben hier nur einen modernisirten Socinianismus (mit Zurücktreten des supranaturalen Moments s. o. S. 227 ff.), oder, wo das mystisch-speculative Element vorwaltet (wie bei Al. Schweizer oder O. Pfleiderer), eine moderne Um-

gestaltung jenes Sabellianismus, der im Sohn und h. Geist nur successive (modale) Offenbarungsformen des Einen göttlichen Wesens anerkannte. Dadurch aber wird nicht blos die objectiv wahre, ewige Grundlage unseres Heilsglaubens erschüttert, sondern Gott selbst in den Weltentwickelungsproceß herabgezogen, also das herbeigeführt, was Schl.) vermeiden wollte: Gott unter dem Gesichtspunkte und „Gegensatz" des Zeitlichen betrachtet. Noch deutlicher tritt diese Gefahr zu Tage, wo man der rein metaphysischen oder intellectualistischen Speculation mit ausgesprochen pantheistischer Tendenz huldigt.

β) Die logischen Deductionsversuche zur Klärung des trinitatischen Processes gehen — wie wir oben gesehen S. 234 — bis in das graue Alterthum zurück. Nicht blos bei Augustin, sondern namentlich bei Thomas-Aquin galt bereits der pater als intellectivum, der filius als intelligibile, der spir. s. als intellectio (gleichsam als Rückkehr des denkenden Gottes in sich selbst, s. w. u. Hegel). Auch manche Mystiker — wie beispielsweise der tiefsinnige Schwärmer Poiret († 1719; s. L'Économie divine und seine „Cogitationes rationales de Deo" 1687) vertieften sich in ähnliche Speculationen. Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie die für die trinitarischen Hypostasen von Hegel gern gebrauchten Kategorien (Gott an sich, für sich und an und für sich) bei Poiret sich bereits im Keime zeigen durch seine Unterscheidung des Deus a se (der Vater), D. ex se (der Sohn) und D. ad se reflexus (der h. Geist). Der Vater sei die cogitatio directa se quaerens, der Sohn die cogitatio sui, se ipsam adepta, der h. Geist die cogitatio reflexa se inventam sibi exponens et patefaciens. Bekanntlich nahmen sich auch rationalisirende Philosophen, wie z. B. Leibniz, ja selbst Lessing mit Vorliebe dieser Argumentation an. Leibniz unterschied in Gott den Verstand (intellectivum = νοῦς), das Verständliche (intelligibile = νοητόν) und das Verständniß (intellectio = νόησις). Bei Lessing ist die Beweisführung durchaus deistisch gefärbt (vgl. Schelling, Vorles. über akad. Stud. S. 184), sofern das einzige vollkommenste Wesen (Gott der Vater) von Ewigkeit her mit nichts als mit der Betrachtung des Vollkommensten sich habe „beschäftigen" (!) können. „Das Vollkommenste aber ist er selbst. Also hat Gott von Ewigkeit her nur sich selbst denken können. Vorstellen aber und Wollen oder Schaffen (?) ist in Gott Eins. Also existirt auch das vollkommenste von Gott Gedachte von Ewigkeit her, d. h. Gott schafft oder (?) zeugt von Ewigkeit her sich selbst, sein identisches Abbild, was die Bibel den Sohn Gottes nennt, oder besser den Sohn Gott." Je mehr nun zwei Dinge — so fährt Lessing fort — miteinander gemein haben, desto größer sei die „Harmonie zwischen ihnen". Und eben diese tiefste „Harmonie" zwischen Vater und Sohn nenne die Schrift den h. Geist, der vom Vater und Sohn ausgeht. „In dieser Harmonie ist Alles, was in dem Vater, und also auch Alles, was in dem Sohn ist; diese Harmonie ist also Gott. Sie

ist aber so Gott, daß sie nicht Gott sein würde, wenn der Vater nicht Gott und der Sohn nicht Gott wären, und daß beide nicht Gott sein könnten, wenn diese Harmonie nicht wäre, d. h. alle Drei sind Eins". — Diese glänzende, fast spielende Verstandesargumentation trifft den Kern der Sache, um den es sich für den christlichen Heilsglauben handelt, so wenig, daß wir dabei an Goethe's Wort erinnert werden, das er der Meisterin der Hexenküche in den Mund legt:

Es war die Art zu allen Zeiten
Durch Drei und Eins und Eins und Drei
Irrthum statt Wahrheit zu verbreiten.

Nirgends, auf keinem Gebiete des Dogmas ist so viel irrlichterirt und menschliche Afterweisheit zu Tage gefördert worden, als in diesem Allerheiligsten unseres Christenglaubens, kraft dessen der lebendige Heilsgott der Versöhnung zu allen judaisirend-deistischen und ethnisirend-pantheistischen Speculationen in Gegensatz tritt.

Was Lessing in deistischer Argumentation versuchte, das ist durch die pantheistische Logik Hegels und seiner Schule in einen „Selbstbewußtseinsproceß Gottes" innerhalb der Welt und der Menschheit verwandelt worden. Hegel setzte bekanntlich bei Spinoza ein. Jene Dualität der Weltprincipien — natura naturans und natura naturata — erschien ihm unlebendig. Er wollte die „ruhende Dualität" in Spinozas Substanzbegriff durch die Trilogie des dialektischen Prozesses überwinden. Spinoza erfaßte Gottes Wesen nicht als „in sich kreisendes Leben des Geistes". Gott müsse als der „sich selbst bewegende Begriff", als „die Bewegung des sich zur Subjectivität entwickelnden Allgemeinen" erfaßt werden. So wurde das Schellingsche, mehr intuitiv erfaßte Subject-Object in den Fluß des dialektischen Processes gebracht. Als der „An-sich-seiende" (Absolute), als die „ewige Substanz" ist Gott „der Vater"; als der „für sich" in dem „Anderen Seiner", d. h. in scheinbarer Selbstentzweiung (Negation), in Natur und Geschichte sich Entfaltende ist er „der Sohn"; und in der bewußten Rückbeziehung auf sich selbst (gleichsam durch affirmirende Negation der Negation) ist er der „Geist an und für sich". So bestehe ein ewiger Fluß des sich zum absoluten Selbstbewußtsein hindurchringenden Gottes. Und in der Menschheit verwirkliche sich diese absolute „Selbstsetzung" Gottes. Es wird der Menschengeist zur Geburtsstätte Gottes. Dabei ist es charakteristisch, daß Hegel es versucht, die Versöhnungsidee mit in diesen Gottes-, Welt- und Menschheitsprozeß hineinzudeuten. Die scheinbar „ernste Entzweiung" zwischen Unendlichem und Endlichem wurde „aufgehoben" — zur „Versöhnung gebracht" — durch den „absoluten Begriff", durch den Geist, der alle Gegensätze zu höherer „Identität" im logischen Proceß des Menschheitsbewußtseins gelangen lasse.

Daß hier nichts von dem christlichen Versöhnungs- und Heilgedanken

als Hauptmotiv für den christlich-trinitarischen Gedanken durchklingt, liegt auf der Hand. Der tiefsinnige Professor A. Kuyper trifft, wie uns scheint, den Nagel auf den Kopf, wenn er (a. a. O. S. 32) sagt: „Sobald die Grenze zwischen Gott und Welt wegfällt und man in der h. Dreieinigkeit nicht mehr die Fülle des reichsten persönlichen Lebens anbeten kann, wird hiermit von selbst die Spannkraft (auch unseres) persönlichen Lebens geknickt. Nur wer mit Gott als seinem heiligen Freunde (als dem dreieinigen Erlösergott) umzugehen vermag, vertieft die Züge seines eignen Wesens. Die pantheistische Weltanschauung zerstört den individuellen Charakter." D. Strauß (Gl.L. I S. 457 ff.) sah die „Auflösung" der christlichen Trinitätslehre in dem Hegel'schen „Welt- und Bewußtseinsprozeß" sich vollenden und wunderte sich nur darüber, daß sich die speculativen „Löwen" dazu herabließen, das Stroh der christlichen Ueberlieferung zu fressen, ohne davon satt zu werden, ja ohne es recht verdauen zu können. Sein Spott über Weiße's Versuch (Idee der Gottheit 1833; Philos. Dogmatik I, 466 ff.), den Vater als die „göttliche Vernunft", den Sohn als die weltbegründende „Natur" (das Gefühlsleben in Gott), den h. Geist als den im „Gesammtbewußtsein der creatürlichen Persönlichkeiten" zu Gott zurückkehrenden „Willen" zu fassen, trifft in der That den wunden Fleck, wenn Strauß sagt: er wolle eher „zehnmal das Symbolum quicunque beschwören", ehe er die Sätze solcher Philosophen nur einmal anders als „Aberwitz" nenne. — Und doch hat Marheineke in dem Bewußtsein, damit der kirchlichen Wahrheit zu dienen, seine ganze Dogmatik (Vorlesungen II S. 399 ff.) nach den Hegel'schen Kategorien von „Gott an sich", „Gott für sich", „Gott an und für sich" gegliedert. Vollends bewegt sich Biedermann (Dgmtk. II² § 839 ff.) in dieser Richtung, wenn er auch bestrebt ist, das „religiöse Bewußtseinsmoment" mit aufzunehmen in die speculative „trinitarische Begründung". Auch bei O. Pfleiderer (Grundriß ꝛc. 1880, § 95 u. 121 f.) läßt sich der Einfluß Hegel'scher Speculation, vermischt mit mystisch-religiösen (Schleiermacher'schen) Elementen, nicht verkennen. Leider haben selbst positivkirchlich gerichtete Dogmatiker der Versuchung nicht widerstehen können, aus diesem Taumelkelch pantheistischer Speculation zu trinken oder wenigstens an ihm zu nippen. In der Art der wissenschaftlichen Begründung der Trinitätslehre finden sich z. B. bei Dorner und Martensen Anklänge an Hegel'sche Gedankenreihen. So, wenn Martensen (Dogm. 1856 S. 101 ff.) ausführt: Indem Gott (der Vater) auf das himmlische Weltbild (?), das aus seiner Naturtiefe (?) emporsteigt, hinblickt, begegnet ihm da sein eigenes Wesensbild, sein eigenes Ich in zweiter Subsistenz — der Sohn. Und (p. 103): „vom Vater und Sohn geht der Geist aus, die dritte Hypostase, die den nothwendigen Gedankeninhalt (?) in einen freien Willensinhalt verklärt und das ewige Ideenreich (Plato!) zu einem Reiche freier Conceptionen ausformt". — So gilt Dorner (Gl.L. I S. 431) die Dreieinigkeit als das

„göttliche Lebenssystem (?) in organischer Fülle“ (? Natur), in stetem Proceß der „Selbsthervorbringung“ (S. 416 ff.). Aehnlich, nur mehr mystisch angehaucht, J. T. Beck (Gl.L. II S. 138 ff.), wenn er von der „naturinnigen Einheit“ trotz der dreifach unterschiedenen „Gottesselbstheit des Vaters, Sohnes und Geistes“ redet. M. Kähler's Protest gegen solch einen „gottheitlichen Werdefortschritt“ (Wiss.chl. L. I S. 251 f.) ist hier durchaus am Platz. — Selbst Frank (System der christl. Wahrht. I² S. 105 f.) entgeht der Gefahr nicht, bei der Ausführung des Gedankens von dem „ewigen Acte der Selbstsetzung“, durch welche Gott uns erst als die „absolute Persönlichkeit“ gewährleistet werde, in Analogie mit dem menschlichen Selbstbewußtsein in Gott selbst eine „Rotation von Setzung, Gesetztheit und Ineinsfassung“ anzunehmen. Das erinnert zum Theil an die etwas modificirten Hegelschen Kategorien, wie sie uns bei manchen katholischen Philosophen entgegentreten, so besonders bei Anton Günther (Vorschule zur spec. Theol. I, 107 f.); Zukrigl (Wiss. Rechtf. der Trin.Lehre 1846); Dr. Zeising (Relig. u. Wiss. ꝛc. 1873) und neuerdings bei H. Schell (Das Problem des Geistes mit Bez. auf den dreieinigen Gott ꝛc. 1898). Hier spielen überall die Kategorien Thesis, Antithesis, Synthesis („Satz, Gegensatz, Gleichsatz“ bei Günther; „Position, Disposition, Composition“ bei Zeising) eine entscheidende Rolle. Und trotz der Versuche, jenen Selbstbewußtseinsproceß als Gott selbst ewig immanent zu fassen — wie das bei H. Schell und namentlich bei dem ehrwürdigen nordischen Philosophen Monrad (Die Mysterien des Christenthums, deutsch v. Harling, 1896, S. 42 ff.) der Fall ist — führen diese Speculationen doch nicht zu tieferem Verständniß des dreieinigen Gottes der Gnade und Versöhnung. Höchstens sind sie ein im apologetischen Sinne bedeutsamer Erweis dafür, wie reichhaltig, fruchtbar und tiefsinnig auch für menschliches Denken das trinitarische Problem ist, ja wie es so wenig „vernunftwidrig“ erschien, daß vielmehr die philosophirende Vernunft aller Zeiten an ihm gezehrt hat, freilich um sich die Löwenzähne an diesem harten Stück göttlicher Weisheit stumpf zu beißen.

Wir bleiben lieber bei der schlichten, in der Heils- und Glaubenserfahrung wurzelnden, durch Schrift und kirchliches Zeugniß bestätigten Wahrheit. Die Kirche stellt sich durch ihren trinitarischen Glauben aufs Entschiedenste dem „Einheitstraum des pantheistischen Processes“ entgegen. Sie verneint, daß durch bloße „Evolution“ jemals Rettung (Versöhnung und Erlösung) kommen kann für ein in Sünde verlorenes Geschlecht (A. Kuyper a. a. O. S. 37). Der Pantheismus kann nur dort triumphiren, wo mit dem tieferen Heilsbedürfniß auch die Heilsfähigkeit gelähmt erscheint. Nur der kann im vollen Sinne den dreieinigen Gott der Gnade und Versöhnung haben und bekennen, der den Vater in Christo, seinem eingebornen Sohne anbetet kraft der persönlichen Erfahrung des Zeugnisses seines

h. Geistes. Ja, die unumwundene, volle und ehrliche Anbetung Christi, unseres gottmenschlichen Versöhners und Erlösers, und, damit aufs Engste verbunden, die ehrliche, volle und unumwundene Anerkennung seiner Gottheit, wie sie mit der ewigen persönlichen Präexistenz steht und fällt, ist die ebenso theologisch-bedeutsame, wie praktisch-fruchtbare, ja kindlich schlichte und jedem Christenmenschen zugängliche Voraussetzung für das sonst unverstandene und unverständliche Dogma der Trinität. Nur dem in Christo neugeborenen Gläubigen besiegelt der h. Geist wie die eigene persönliche Kindschaft, so die allumfassende, nicht blos „kündlich", sondern auch kindlich-große Wahrheit, daß der im Fleisch geoffenbarte Gott der dreieinige lebendige Heilsgott ist. Hier erkennen wir es stückweise, dort werden wir es erkennen, wie wir von ihm erkannt sind.

C. Die eigenschaftlichen Bestimmungen göttlichen Wesens.

§ 8. Eigenschaften Gottes als des selbstherrlichen Geistes.

(Metaphysische Eigenschaften.)

1. Nachdem wir oben (S. 87 ff.) bereits die Bedeutung und Berechtigung, sowie die subjective Bedingtheit (Relativität) der Unterscheidung göttlicher Eigenschaften dargelegt, können wir uns hier kurz fassen. Bringen wir doch zur Entwickelung der göttlichen Wesensbestimmungen (§ 5—7) nichts specifisch Neues hinzu. Wir fassen diese nur nochmals näher ins Auge mit Beziehung auf das Weltverhältniß Gottes und als Kundgebungen seiner Weltherrschaft (§ 4, 3). So bilden sie uns die Brücke zur dogmatischen Kosmologie (Cap. 2, § 10 ff.). Ferner bemerken wir im Voraus, daß wir alle blos negativen Bestimmungen wie Unermeßlichkeit, Unräumlichkeit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, Unsterblichkeit, resp. Unnennbarkeit, Unnahbarkeit und Unfaßbarkeit Gottes als durchaus unbestimmt und daher nichtssagend oder geradezu irreführend ausschließen. Das Wahrheitsmoment, das ihnen innewohnt, muß sich — gemäß göttlicher Selbstbezeugung — positiv ausdrücken lassen und wird uns in den einzelnen eigenschaftlichen Bestimmungen klarer und fruchtbarer entgegentreten (so z. B. die Unermeßlichkeit und Unräumlichkeit in der

Allgegenwart, die Unendlichkeit und Unveränderlichkeit in der Ewigkeit und Treue 2c.). Schließlich sei hier wiederholt (s. o. S. 89), daß die Vielheit der Eigenschaften nicht eine wirkliche (objective) Theilung oder Eintheilung göttlicher Wesensmomente in sich schließt, sondern lediglich die Mannigfaltigkeit göttlicher Weltbeziehungen und unsere menschliche Auffassung seiner Kundgebungen auf Grund göttlicher Offenbarung und christlicher Heilserfahrung zu Tage treten läßt. Das Verständniß für diesen Reichthum seiner Selbstbezeugung ist mit eine Voraussetzung für unsere menschliche Gottesbildlichkeit (s. w. u. § 15 f.) und Heilsfähigkeit (§ 1, 3). Wir vermögen freilich nur ehrfurchtsvoll den Saum seines Gewandes zu küssen; aber wir freuen uns doch mit wachsender Erkenntniß seiner mannigfaltigen Weisheit (*πολυποίκιλος σοφία* Eph. 3, 10) und seiner „herrlichen Schöne" (Ps. 104, 1). Die strahlende Lichtfülle kann freilich unserem Auge nur im Abglanz prismatischer Farbenbrechung zugänglich werden; jedoch „die Pracht seines Königreichs" (Ps. 45, 2 ff.; Jes. 60, 15) wird denen faßbar, die „durchs Kreuz zur Krone" bringen.

Die ganze Welt und wir in ihr erscheinen räumlich und zeitlich bedingt. Gott als selbstherrlicher Geist (§ 5) muß also vor Allem durch Raum- und Zeitbeherrschung sich kennzeichnen, nicht blos zur Unterscheidung von allem Creatürlichen, sondern auch um seine stete innerweltliche Wirksamkeit zu ermöglichen und uns verständlich zu machen. Daher schreiben wir ihm Allgegenwart zu, als Erweis seiner specifisch geistigen, von Raum- und Zeitunterschieden unabhängigen Selbstherrlichkeit. Hier ist es nun von tiefgreifender Bedeutung, die Allgegenwart nicht (im naturalistisch-pantheistischen Sinne, rein immanent) als endlose Raum- oder Zeitausdehnung zu fassen (res extensa, natura naturans); noch auch gleichsam als eine Wirkung in die Ferne (actio in distans im rationalistisch-deistischen Sinne) rein transscendent d. h. als jenseitige Unräumlichkeit oder Unendlichkeit zu denken. Die All-Gegenwart — wobei wir dem Sprachgebrauch entsprechend das Wort „Gegenwart" im räum-

lichen und zeitlichen Sinne fassen — ist vielmehr der Erweis dafür, daß Gott das Neben- und Nacheinander der Dinge selbstherrlich bestimmt und kraft seines allwaltenden Geistes durch sein „Nahesein" alldurchdringend belebt. Daher ist auch die Art und Intensität seiner Allgegenwart bedingt durch die Eigenart und Empfänglichkeit der creatürlichen Dinge, der Schöpfungssphären und Entwickelungszeiten. Gott ist mit seinem selbstherrlichen Geist anders gegenwärtig in der Natur und ihrer unbewußten zeiträumlichen Entwickelung, anders in der Menschheit und ihrer in Wort und That sich ausprägenden zeitgeschichtlichen Entwickelung. Wir reden zwar — mit einer gewissen Berechtigung — von solchen Geschichtsperioden oder einzelnen Menschen, die uns gar wenig von der Gottesnähe spüren lassen, die von Gott und seinem Geist verlassen zu sein scheinen. Aber auch in solchen „gottlosen" Zeiten und Herzen ist Gott doch gegenwärtig, sei es nun richterlicher Weise oder pädagogisch erziehend, in ernster Strafe und Liebeszucht. „Aller Himmel Himmel" können ihn nicht fassen. Und doch bindet er sich für uns Menschen (gleichsam durch herablassende Localisirung) an bestimmte Räumlichkeiten kraft seiner Heilsworte und an bestimmte Handlungen kraft seiner Heilsthaten (Sacramente). Ja, er concentrirt seine (uns sonst unfaßbare) Allgegenwart für alle sehnsuchtsvollen „Gottsucher" in der Person dessen, der sprechen durfte: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden", und: „Wer mich sieht, sieht den Vater", „Ich bin, Ich bleibe bei Euch alle Tage bis an der Welt Ende", „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen".

Wir dürfen also sagen: Gott ist wohl überall und zu allen Zeiten gegenwärtig und wirkt in allem Geschaffenen. Aber, da er selbst Verschiedenartiges hat schaffen wollen (s. § 11 ff.), so ist auch seine innerweltliche und innermenschliche Gegenwart eine verschieden geartete, weil er in reichgegliederter Mannigfaltigkeit das Weltdasein hat setzen wollen (s. S. 250 f. über die All-Macht Gottes). So wird uns die Allgegenwart Gottes erst lebensvoll vergeistigt.

Ja sie gewinnt für uns die doppelte praktische Bedeutung, daß Gott uns ebenso unentrinnbar nahe ist, wo wir ihm und seinem Gericht entfliehen möchten, als unverlierbar nahe, wo wir unter dem uns belastenden Gefühl der Gottesferne seufzen (Ps. 139).

Bisher haben wir die Raum- und Zeitbeherrschung Gottes in Eins zu fassen gesucht, also die Ewigkeit nicht (wie meist geschieht) als sonderliche Eigenschaft von der Allgegenwart (im zeitlichen Sinne) unterschieden. Die Berechtigung dazu liegt in dem innerlich nothwendigen Wechselverhältniß unserer „Anschauungsformen" mit Bezug auf das, was wir „Raum und Zeit" nennen. Wir könnten den Begriff der Ewigkeit überhaupt nicht verstehen, wenn wir ihn nicht als volle, stetige „Gegenwart", d. h. mit Ausschluß eines zeitlichen Nacheinander als Beherrschung aller „Zeiträume" zu fassen suchen. Für Gott ist der Unterschied von „Vergangenheit" und „Zukunft" insofern gar nicht vorhanden, als er in dem „Nu" seiner zeitbeherrschenden „Gegenwart" alle Zeiträume sozusagen gleichzeitig umfaßt und durchschaut. Je mehr wir beschränkten Menschen die Zeitdauer als solche (d. h. als „lange Weile") empfinden, desto weniger sind wir vom ewiglebendigen Gottesgeiste durchdrungen und getragen. Je mehr wir hingegen innerlich (persönlich) vom Ewigkeitsgehalt seines Geistes erfüllt sind, desto mehr schwindet für unser Bewußtsein in Folge lebendig liebender Theilnahme (Interesse) die Zeitempfindung als solche; desto mehr lernen wir es verstehen, was Zeitbeherrschung heißt. Dann erst ahnen wir, ja dann erst erleben wir etwas vom ewigen Leben in und mit Gott und lernen es, die Zeitvergeudung (resp. das Zeittodtschlagen im Gegensatz zum Auskaufen der Zeit) als Gottlosigkeit und Sünde empfinden. Es ist also nicht blos begrifflich berechtigt, sondern für den Heilsglauben praktisch bedeutsam, die Allgegenwart Gottes als des selbstherrlichen Geistes sowohl räumlich als zeitlich zu fassen. In jener Hinsicht könnten wir sie als Allgegenwärtigkeit (Raumbeherrschung), in dieser Beziehung als Ewigkeit (Zeitbeherrschung)

bezeichnen. Beide aber ſtehen (unter dem gemeinſamen Geſichtspunkt der All-Gegenwart) in ſtetiger Wechſelbeziehung zu einander, wie Raum- und Zeitbewegung ſelbſt.

a) Die h. Schrift enthält im Grunde keine Lehre von den göttlichen Eigenſchaften. Ja, ſie kennt nicht einmal die Worte für die in unſerer Dogmatik gangbar gewordenen Begriffe Allgegenwart und Ewigkeit. „Der Herr iſt nahe" — ſo heißt es bald in räumlicher (Jer. 23, 23), bald in zeitlicher Hinſicht (Phil. 4, 5). Und das altteſtamentliche מָקוֹם (vgl. z. B. Pſ. 29, 10; Hab. 1, 12; Pſ. 106, 48 ꝛc.), wie das neuteſtamentliche αἰώνιος (αἰῶνες) bezeichnet mehr die unabſehbaren Zeitläufte (Luk. 1, 33; 2 Kor. 4, 17) als die abſolute Zeitbeherrſchung. Aber der dogmatiſch und praktiſch wichtige Grundgedanke iſt doch echt bibliſch. Der wahrhaft claſſiſche Ausdruck für die (räumliche) Allgegenwart als Raumbeherrſchung iſt Pſ. 139, 7—12 (wo ſoll ich hingehen vor deinem Geiſt). Himmel und Hölle (Hades) bilden für Gott keine localen Gegenſätze. Er, der „die Himmel mit Einſicht ſchuf" (Pſ. 136, 5 vgl. 33, 6) iſt nimmermehr an eine himmliſch-jenſeitige Räumlichkeit gebunden. „Er füllt Himmel und Erde an" (Jer. 23, 23); „Siehe der Himmel und die höchſten Himmel können dich nicht faſſen" — bekennt Salomo in dem Augenblick, da er dem Herrn eine „Wohnung" bereitete (vgl. 1 Kön. 8, 23—27). Aber dieſes „Wohnen" in ſeinem Volk, in ſeiner Gemeinde, ſeinem „Heiligthum und Tempel" bezieht ſich auf unſer Heilsbedürfniß und Gottes offenbarende Herablaſſung. Sein „Name" ſoll „daſelbſt" ſein (für alle Anbeter Gottes). So ſoll auch die verklärte Stadt Gottes heißen: „Jahwe Schemah" (Ez. 48, 35), obwohl Gott nicht wohnt in Tempeln von Menſchenhänden gemacht (Apoſt. 17, 27 ff.) — Er, der nicht ferne iſt von einem Jeglichen unter uns. Denn „in ihm leben, weben und ſind wir". Es iſt alſo quoad hominem gemeint, wenn es heißt (1 Moſ. 3, 8 ff.), daß Adam die „Tritte Gottes" im Garten vernahm oder, daß Gott (beim Thurmbau in Babel) vom Himmel „herabfuhr, um die Menſchenkinder zu beſehen" (1 Moſ. 11, 5); oder wenn es, mit localer Ausdrucksform, heißt: „Sein Stuhl (Thron) iſt im Himmel (Pſ. 123, 1; 115, 3; Matth. 5, 34 f.) oder gar daß die Erde ſeinen „Füßen" zum Schemel dienen muß (Pſ. 103, 19; 11, 4). Eben weil „der Himmel und aller Himmel Himmel, die Erde und Alles, was darinnen iſt" des Herrn unſeres Gottes iſt (5 Moſ. 10, 14), lehrt uns auch Jeſus kindlich (mit dem für uns natürlichen Blick nach „Oben") beten: Vater unſer in den Himmeln (ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς Matth. 6, 9; bei Luk. 11, 2 ff. fehlt bekanntlich dieſer Zuſatz). Und Chriſti „Gehen in den Himmel, um uns die Stätte" (τόπον) zu bereiten (Joh. 14, 2 ff.) und ſein „Wiederkommen in den Wolken des Himmels", um ſein ewiges Reich aufzurichten auf Erden (Luk. 21, 27; Apoſtg.

1, 10 f.; 1 Theſſ. 4, 16), ſowie ſein „Sitzen zur Rechten Gottes“ (Matth. 26, 64; Mark. 16, 19; Apoſtg. 2, 33; 7, 55; Eph. 1, 20) iſt vom Standpunkt unſerer Raum-Anſchauung geredet. Gleichwohl oder eben deshalb, weil der Himmel das Allumfaſſende iſt und die „Rechte Gottes überall iſt“ (ſ. o. Pſ. 139, 7 ff.), konnte der Herr ſagen: „Wo zwei oder drei verſammelt ſind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Matth. 18, 20: ἐν μέσῳ αὐτῶν; vgl. Joh. 20, 19, wo der Verklärte εἰς τὸ μέσον der bei verſchloſſenen Thüren ſitzenden Jünger tritt). — Das Abſchiedswort Jeſu Matth. 28, 20: Ich bin (Präſens) unter euch alle Tage bis zur Vollendung des Weltlaufs (ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος) weiſt uns auf die Wechſelbeziehung von Zeit und Ewigkeit hin. Seine „Gegenwart“ — weil geiſtig vermittelt und leiblich ſich bezeugend — iſt wirkliche Raum- und Zeitbeherrſchung. Denn von ihm wie von Gott ſelbſt gilt es (2 Petr. 3, 8), daß „Ein Tag vor dem Herrn iſt wie tauſend Jahre“ und tauſend Jahre in ſeinen Augen wie der Tag, der geſtern vergangen iſt (Pſ. 90, 4). Auch erſcheint es bedeutſam, daß (in präſentiſcher Form) Pſ. 90, 2 geſagt wird „bevor“ (בְּטֶרֶם) die Berge geboren und die Erde und die Welt hervorgebracht wurden, biſt du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Hier iſt das מֵעוֹלָם עַד עוֹלָם nicht blos als unabſehbare Zeitfolge, ſondern in der That als Ueberzeitlichkeit zu faſſen, ganz ſo wie es Off. Joh. 1, 18 heißt: Siehe ich bin lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit (ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων vgl. 4, 9; 5, 11. 14; 15, 7). In ihm allein iſt uns alſo ewiges, d. h. zeitbeherrſchendes Leben ſchon für die Gegenwart verbürgt (Joh. 3, 16; 6, 47 ff. u. ſonſt; vgl. E. von Schrenck, Die johanneiſche Anſchauung vom „Leben“ 1898 beſ. S. 62 ff. über die „Gegenwärtigkeit“ des „ewigen“ Lebens). — Im A. T. ſchon heißt es (Pſ. 102, 26 ff.): du haſt vor Zeiten die Erde gegründet und die Himmel ſind deiner Hände Werk — ſie werden vergehen, du aber bleibſt; ſie werden wie ein Gewand zerfallen, du aber biſt derſelbe und deine Jahre nehmen kein Ende (vgl. den wiederholten Refrain in Pſ. 136, 1—26: „denn ewig währt ſeine Gnade“ und Hab. 1, 12: der du von Ewigkeit her biſt). Daher wird auch im N. T. der μόνος θεός bezeichnet als der unvergängliche „Beherrſcher der Zeitläufte“ (βασιλεὺς τῶν αἰώνων ἄφθαρτος 1 Tim. 1, 17), ja als der, der „allein Unſterblichkeit hat“ (1 Tim. 6, 16) und bei dem nicht, wie bei den Lichtträgern des Himmels, den Planeten, ein Wechſel von Schatten und Licht eintreten kann (Jak. 1, 17: οὐ παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα). Hier wird die „Unveränderlichkeit“ Gottes in dem Sinne der Ewigkeit ausgeſagt, die jeden weltartigen und zeiträumlich bedingten „Wechſel“ ausſchließt. Das Tröſtliche aber ſeiner Raum und Zeit beherrſchenden Gegenwart liegt darin, daß er „nahe iſt Allen, die ihn anrufen“ (Pſ. 145, 18; Jer. 23, 23; Jeſ. 55, 6), und daß wir den in Chriſto offenbaren Gott weder „im Himmel“, noch „in der Tiefe“ (der Hölle) zu ſuchen haben,

ſondern in ſeinem Wort, durch das er uns nahe ſein will (Röm. 10, 8 ff.; Apoſtg. 17, 27 vgl. mit 5 Moſ. 30, 11 ff.).

b) Für die Kirchenlehre wurde die Idee der göttlichen Allgegenwart beſonders bedeutſam durch die Frage nach der Gegenwart Chriſti (reſp. ſeiner verklärten Leiblichkeit) im Wort und Sacrament. In der Form. Conc. (Sol. Decl. VIII, S. 689) wird hervorgehoben: Deus est spiritualis indivisa essentia, quae ubique et in omnibus creaturis est, et ubi est, ibi -- praesertim in credentibus et sanctis habitans — suam majestatem habet. Daher müſſe auch der Menſchheit Jeſu als einer göttlich verklärten, jene Raumbeherrſchung zukommen, kraft welcher er praesens est, ubicunque velit (a. a. O. S. 692, 78). Bei den a. DD. wurde nun von der omnipraesentia essentialis (= ἀδιαστασία seu substantialis adessentia Dei ad creaturas) unterſchieden die omnipraes. operativa (= ἐνέργεια, efficax operatio) seu gratiosa (inhabitatio in den Gläubigen gegenüber der omnipraesentia universalis in aller Creatur). Dabei galt der Grundſatz: Deus, ubicunque est, totus est. Gott kann nicht zertheilt gedacht werden. Daher redet Gerhard (im Anſchluß an die Scholaſtiker) von einer omnipr. repletiva, d. h. nicht localiter seu circumscriptive (wie bei räumlich bewegten oder weit ausgedehnten Körpern z. B. der Luft), noch auch definitive seu diffinitive (Occam, d. h. innerhalb eines Raumes an beſtimmten Stellen des Körperlichen, wie z. B. die Engel), ſondern Gott iſt totus in toto et totus in qualibet parte. Daraus bildete ſich dann der abgeleitete Begriff der ubiquitas (carnis Christi), ſofern die dextera Dei ubique est. Jene vera, realis ac efficax omnipraesentia in allen Creaturen ſollte ſich ſozuſagen concentriren für den Heilsgedanken (in der Kirche, in ſeinem Wort, im h. Abendmahl, ſ. die betr. Lehrſtücke). So wurde denn der barbariſche Ausdruck der multivolipraesentia geprägt; durch dieſe ſollte die adessentia — auch an mehreren Orten zugleich — als eine vom Heilswillen Gottes abhängige und durch ſein Verheißungswort bedingte hervorgehoben werden. — Ueber die nahe Verwandtſchaft der beiden Begriffe Allgegenwart und Ewigkeit reflectiren die a. DD. nicht weiter. Auguſtins tiefſinniger Gedanke (vgl. Conf. XI, 12 sq.) von der semper praesens aeternitas Dei kam nicht zu lehrhafter Verwendung. Die aeternitas wurde — mit Ausſchluß der von den Socinianern betonten „Succeſſion“ in Gottes Wollen und Wiſſen — als existentia et duratio (?) Dei permanens, sine principio et fine omnique successione aut vicissitudine (?). Mit dieſem etwas öden Begriff einer „endloſen Dauer“ verband ſich dann die unfruchtbare Idee der immutabilitas (ſogar in Bezug auf ſeine voluntas!), ſodaß jede Art von motus physicus oder ethicus in Gott (Quenſtedt) ausgeſchloſſen erſchien. Vgl. dagegen Dorner, Ueber die Unveränderl. ꝛc., Jahrbb. für D. Theol. I, 361 ff.; II, 440 ff.; III, 579 ff.

c) Es liegt auf der Hand, daß der deiſtiſche und pantheiſtiſche Gegenſatz in der Gottesidee (ſ. o. S. 95 ff.) ſich auch in der Lehre von den Eigenſchaften Gottes geltend machen wird und muß. Der Deismus mit ſeiner mehr oder weniger ausgeprägten (ſcotiſtiſchen) Willkürtheorie tritt beſonders bei den Socinianern zu Tage, die nur von einer operativen adessentia wiſſen wollten und zwar vom Geſichtspunkt einer mehr tranſcendent gedachten actio in distans. Da wurde denn auch die „Ewigkeit" Gottes als eine Art endloſer Zeit-Succeſſion vorgeſtellt. — Hier berührt ſich der deiſtiſche Standpunkt mit dem pantheiſtiſchen, ſofern dieſer (bei Spinoza, wie bei Hegel) die göttliche Allgegenwart (räumlicher wie zeitlicher Art) in den Werdeproceß der Welt herabzieht (res extensa ſ. o. S. 96 ff.). Da läßt es ſich denn wohl verſtehen, daß man zur Abwehr der pantheiſtiſchen Gefahr die Eigenſchaften der Ewigkeit und Unveränderlichkeit als „Abgezogenheit Gottes gegenüber der in Zeit und Raum beſchloſſenen natürlichen Welt" bezeichnete (ſo J. Nitzſch, aber auch Luthardt, Komp. S. 101). Dann müßte man conſequentermaßen auch die Allgegenwart als „Ausſchluß der Räumlichkeit" (Raumloſigkeit) faſſen, wodurch Gott zu einem „weltloſen" Abſtractum (weltfernen Abſolutum), die Welt aber ſchließlich zu einem „gottloſen" Concretum (gottfernen Relativum) würde. Beſſer und tiefer faßt Schleiermacher das Problem, wenn er den allgegenwärtigen Gott als den „mit allem Räumlichen auch den Raum ſelbſt", den ewigen Gott als den, „mit allem Zeitlichen auch die Zeit ſelbſt" Bedingenden kennzeichnet. Nur die „ſchlechthin raumloſe" und die „ſchlechthin zeitloſe Urſächlichkeit" erinnert bei ihm an pantheiſtiſche Vorausſetzungen, die mit dem zeiträumlich ſich ſelbſt offenbaren perſönlichen Gott der Heilsgeſchichte nicht ſtimmen wollen. Vgl. dagegen die tiefe Entwickelung bei H. Cremer (Chriſtl. L. v. den Eigg. Gottes S. 84 ff., 102 ff.).

2. Soll nun, wie wir oben geſehen, die Allgegenwart Gottes als Raum- und Zeitbeherrſchung nicht extenſiv ſondern intenſiv, nicht naturhaft, ſondern in der That geiſtig gefaßt werden, ſo muß ſie durch Gottes ſelbſtherrliches und perſönlich geartetes Wollen und Wiſſen (§ 5, 2) getragen und durchdrungen ſein. Sonſt bliebe Gott doch — nach Luthers treffendem Ausdruck — ein „lang, breit ausgereckt Weſen", das mit der „anfangs- und endlos" gedachten, räumlich und zeitlich ſich auswirkenden Naturkraft ſich deckte. Deshalb ſchreiben wir dem allgegenwärtigen ewigen Gott als ſelbſtherrlichem Geiſt in ſeinem Weltverhältniß die Eigenſchaften der Allmacht und Allwiſſenheit zu.

Die Allmacht verbürgt uns Christen die Gewißheit, daß Gott allen Dingen gegenwärtig ist mit seinem lebendigen und lebenspendenden selbstherrlichen Willen. Aber gerade die Selbstherrlichkeit seines Geistes heißt uns die Allmacht unterscheiden wie von aller unbewußt wirkenden Naturkraft, so von aller willkürlich eingreifenden Uebermacht. Gottes Allmacht ist weder Eins mit dem, was die Realisten und Meta-Physiker die nothwendig sich auswirkende (rein diesseitige) Energie der elementaren Mächte nennen (Determinismus), noch auch mit dem, was die Idealisten und Deisten unter den Gesichtspunkt einer Alles leitenden, aber jenseitig bleibenden „Vorsehung" stellen (Indeterminismus). Gottes Allmacht ist einerseits bedingt durch seinen Willen (voluntas ordinata et conditionata), andererseits unbedingt wirksam, wo, wie und wann er es will (Deus quidquid vult, potest, wie Plinius d. Ae. schon sagte). Selbstverständlich schließt der Begriff der Allmacht nicht dieses in sich, daß Gott auch das logisch Widerspruchsvolle (das Thörichte) oder sittlich Verwerfliche (das Böse) könne. Denn das wäre nicht ein Zeichen der Allmacht, sondern der geistigen und moralischen Ohnmacht. Die Allmacht ist stets geordneter und in diesem Sinne sich selbst bestimmender und bedingender Wille, dessen Selbstherrlichkeit auch die Möglichkeit, ja die Thatsache der Selbstbeschränkung in sich schließt. Denn sonst bliebe die Allmacht absolutistische oder physische Uebermacht, und wir müßten — mit Aufhebung aller creatürlichen Freiheit und Verantwortlichkeit — auch die Sünde, das Böse auf Gottes Willen und Machtwirkung zurückführen. Die mit der Selbstherrlichkeit nothwendig zu denkende Freiheit göttlicher Selbstbestimmung (s. o. S. 110 f.) ist als eine motivirte und geordnete auch eine stets sich selbst bedingende. Sonst wirkte sie erdrückend, und alle menschliche freie Willensbewegung würde zur Illusion. Als selbstbedingte und selbstgewollte ist aber die in der Geschichtsleitung sich bewährende und in der Heilsoffenbarung fort und fort bezeugte Selbstbeschränkung Gottes keine Beschränkung seines Machtwillens durch außer ihm liegende (entgegenwirkende) Kräfte, sondern nur

ein Erweis der ethischen Natur seiner Allmacht, die auch einen zeitweiligen Widerspruch der Creatur nicht ausschließt. Erweist sich doch schließlich die weltschöpferische und welterhaltende, weltleitende und weltwollende Selbstherrlichkeit seines Willens — wie wir sehen werden (§ 12 f.) — auch der bösen gottwidrigen Freiheit gegenüber durch seine Gerichtswege und das schließliche Weltgericht. Sein Wille muß doch siegen, auch ohne der freien Creatur gegenüber Zwang auszuüben, d. h. irresistibel zu sein. Er ist und bleibt unbedingt wirksam, wo es der Reichszweck Gottes erfordert. Er setzt sich durch nicht blos in der Schöpfungs- und Naturordnung, sondern namentlich in der Geschichtsleitung und Heilsoffenbarung. Nicht als ob wir ein Recht hätten, das Wunder — sei es im schöpferischen, sei es im neuschöpferischen Sinne — als specifische oder „absolute" Kundgebung seiner Allmacht der sogen. „gewöhnlichen" Natur- oder Geschichtsentwickelung entgegenzustellen. Im gesetzmäßigen Verlauf des Weltzusammenhangs zeigt sich vielmehr bis in die kleinsten Einzelheiten die staunenswerte Wundermacht seines Alles ordnenden Willens. Aber allerdings tritt uns im Heilswunder (gegenüber der Sünde) und speciell in der Sendung Christi und seiner im Leiden sich verklärenden, weltüberwindenden Erlösungswirksamkeit insonderheit die Allmacht Gottes als eine befreiende, ja im tiefsten Sinne ethisch motivirte und Herzen gewinnende entgegen. Durch Leiden und Sterben Hölle und Tod überwinden, durch Selbstaufopferung die Welt aus den Angeln heben, mit dem Wort vom Kreuz Satans Reich zu nichte machen und Gottes Reich aufrichten, ist der größte Erweis göttlicher, d. h. geistig gearteter Allmacht. Selbst die Entäußerung (Kenose) erscheint uns so als ein Zeugniß seiner allmächtigen Freiheit und freien Allmacht. „Wer in Christo die Thatsache seiner Erlösung erkennt, die ihm Befreiung bietet von der ihn sonst zermalmenden (physischen) Geschlossenheit des Weltzusammenhangs, dem ist diese Freiheit eine That dessen, der mächtiger ist als die ganze Welt" (H. Cremer). Die praktische Bedeutsamkeit dieses Glaubens an Gottes Allmacht liegt auf der Hand. Ohne ihn fällt kein Sperling vom Dach, kein Haar von

unserem Haupte. Alle Welt- und Satansfeindschaft muß sich schließlich dem beugen, der im Regimente sitzt und Alles wohl führt. Der trostreiche Gedanke: „bei Gott ist kein Ding unmöglich" setzt jedoch stets die Allmacht als eine solche voraus, die mit der Vorsehung und der sich selbst bedingenden Wahrheitserkenntniß Gottes Hand in Hand geht, d. h. die Allmacht ist nicht zu denken ohne die Allwissenheit, die ihr erst die volle geistige Signatur giebt.

Freilich scheint der Gedanke der Allwissenheit Gottes auf den ersten Blick dazu angethan, ein ängstliches Gemüth in bedenklicher Weise zu beunruhigen und einen leichtfertigen Sinn in noch bedenklicherer Weise zu beruhigen. Wenn Gott Alles vorher weiß, und zwar als selbstherrlicher Geist wahrheitsgemäß weiß, so scheint auch Alles vorherbestimmt; denn es kann ja gar nicht anders geschehen, als wie Gott es weiß. Was hilft dann unser Ringen und Streben, unser Beten und Arbeiten? — sagt das beunruhigte Herz. Was kann ich für meine Schwachheit und Sünde, für meine Leidenschaft und ihre Folgen? — spricht der leichtfertige Sinn. Bei dieser deterministischen Anschauung liegt der Grundirrthum vor, daß Gott, was er in seinem Allwissen zeitlos oder überzeitlich umfaßt, auch kraft seiner Allmacht so will und verfügt, wie es geschieht. Dann würde allerdings der Unterschied von Gut und Böse, von Gottgemäßem und Gottwidrigem, von Unschuld und Schuld — kurz alle menschliche Zurechnungsfähigkeit und Freiheit illusorisch. Gott müßte selbst als Ursächer der Sünde bezeichnet werden — wie das ja auch die Prädestinatianer thun. Aber wie uns bei der Allmacht die den geordneten und motivirten Gotteswillen kennzeichnende Selbstbeschränkung vor der Sackgasse der absoluten Vorherbestimmung bewahrte (s. o. S. 251), so die Unterscheidung von Wissen und Wollen in Gott vor jener falschen Schlußfolgerung auf das ein für allemal „mit Nothwendigkeit" Geschehende. Gott weiß eben auch die freie That als solche voraus und umfaßt mit seinem Allwissen auch alle für uns noch zukünftigen Möglichkeiten als solche, d. h. im göttlichen Wissen, als einem geistig motivirten und seiner inneren Wahrheit ent-

sprechenden liegt ein Moment der Receptivität, wie in der Selbstbeschränkung seines allmächtigen Willens ein Moment der Passivität, d. h. nicht der leidentlichen Indifferenz, sondern der absichtlichen Zurückhaltung, Zulassung, Ermöglichung der creatürlichen Freiheit, also auch ihres möglichen Mißbrauchs. Dabei dürfen wir nicht von einer „Beschränkung göttlicher Allwissenheit" reden, als sei ihm das Mögliche und eventuell Eintretende (das Gottwidrige oder die thatsächliche Sünde) gar nicht als solche bewußt. Denn dem göttlich-ewigen, selbstherrlichen Geiste ist und muß alles in Zukunft Mögliche und Wirkliche gegenwärtig sein. Sonst wäre seine Allwissenheit eine Illusion, und Gott müßte von dem Kommenden gleichsam überrascht werden. Dem Herzenskündiger ist auch das Böse ewig bewußt. Nur daß wir in unserer zeitlichen Beschränktheit nur zu leicht das Nacheinander des Geschehens auch als ein Nacheinander im göttlichen Wissen zu fassen geneigt sind oder aber es vergessen, daß für das göttliche Allwissen das Vergangene und Zukünftige keine Gegensätze bilden, da sein Wissen als ein ewiges alle Zeiträume umfaßt und umfassen muß. Aber er weiß eben auch das Zukünftige und Mögliche in der Eigenart und in den Motiven des wirklichen Vorgangs so voraus, wie es geschehen wird und geschieht, ohne es deshalb so, wie es geschieht und warum es geschieht, zu wollen. Dieses Moment der „Zulassung" werden wir später (bei der Erörterung der Langmuth und Geduld Gottes) zu erörtern Anlaß haben. Hier genügt es darauf hinzuweisen, daß der Herr, der „unsere Gedanken von ferne weiß", auch den Freiheitsgedanken und die Freiheitsthat der Creatur mit in sein providentielles Wissen aufgenommen hat, soferne dieses Allwissen mit der bedingten, weil sich selbst bedingenden Wahrheitserkenntniß Gottes Hand in Hand geht. Unbegreiflich mag uns hier Vieles bleiben, weil wir als an Zeit und Raum gebundene Menschen die ethisch motivirte (bedingte) Eigenart des göttlich-ewigen Allwissens uns schwer vorstellen können. Aber ein Widerspruch liegt hier für den christlichen Heilsglauben nicht vor. Denn wir haben das herzliche Vertrauen zu Gott, unserm Vater in Christo, daß auch sein

Allwiſſen ein geiſtiges, d. h. ein ſchön und weiſe geordnetes iſt. Ja, unſere Heilsfähigkeit beruht mit darauf, daß wir uns der göttlichen „Vorſehung“ als einer unſere Freiheit und Verantwortlichkeit nicht zerſtörenden, ſondern vielmehr ermöglichenden und erhöhenden bewußt werden (ſ. § 14). Das wird uns noch deutlicher entgegentreten, wenn wir ſeine Allmacht und Allwiſſenheit unter dem Geſichtspunkt der Allſchönheit und Allweisheit ſeiner Weltordnung und Weltbeherrſchung betrachten, um uns ſo den Uebergang von den meta-phyſiſchen zu den meta-ethiſchen Eigenſchaften (§ 9) zu bahnen.

a) Bibliſch betrachtet erſcheint die Allmacht als ſelbſtverſtändliche Vorausſetzung des Glaubens an den im Gebet anzurufenden Schöpfer- und Heilsgott. Die Schöpfung entſteht aus ſeinem Machtgebot (Pſ. 33, 9; 148, 5). Selbſt die Heiden ſollen im Geiſte die unſichtbare Macht ſeiner Gottheit (Röm. 1, 20) an den Werken wahrnehmen. In den Wundern hat er ſeinem Volke ſeine Allmacht kund werden laſſen (Pſ. 77, 15; 98, 1). Als der allmächtige Gott (1 Moſ. 17, 1 אֵל שַׁדָּי vgl. 28, 3; 49, 25) hat er ſich den Vätern offenbart, um als Jahwe, als Gott der Bundesgeſchichte ſein Volk zu erlöſen (2 Moſ. 6, 3, ſ. o. S. 69 f.). Und Israel iſt ſich deſſen bewußt: Sein Gott, der im Himmel thront (ſ. o. S. 247), thut, was er will, weil er ein „Herr aller Götter iſt“ (Pſ. 115, 3; 135, 5 ff.; vgl. Weish. 12, 18: *πάρεστί σοι ὅταν θέλῃς τὸ δύνασθαι*). Daher heißt Gott auch im N. B. der *μόνος δυνάστης* (1 Tim. 6, 15) und *ὁ παντοκράτωρ* (Off. 1, 8). Unter ſeine „gewaltige Hand“ ſollen wir uns demüthigen (1 Petr. 5, 6) und deſſen im Glauben gewiß werden, daß bei Gott „kein Ding unmöglich iſt“ (Luk. 1, 37; Matth. 19, 26). Freilich das Böſe kann er nicht wollen (Pſ. 5, 5 ff.). Er haſſet die Abgötterei (5 Moſ. 12, 31; 16, 22; Jer. 44, 4) und alles gottloſe Weſen (Pſ. 45, 8; Ebr. 1, 9), wenn er auch das „Uebel“ als Strafe der Sünde verhängt (Jeſ. 45, 7; Jer. 42, 10). Aber die „urſprüngliche Größe ſeiner Macht“ (Eph. 1, 19 ff.) wird den Gläubigen gerade dadurch offenbar, daß ſie „ſein Werk ſind“ (Eph. 2, 10), daß er „das Wollen und Vollbringen wirket“ (Phil. 2, 13), daß er *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ* Chriſtum erwecket (Eph. 1, 19; 3, 7) und auch uns der Herrlichkeit theilhaft machen will *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα* (Phil. 3, 21 vgl. mit Luk. 1, 51; Kol. 1, 11; 1 Petr. 4, 11; 5, 11; Off. 1, 8). — Gleichwohl erſcheint in der Schrift ſeine Allmacht nicht als unwiderſtehliche Naturgewalt. Seinem ausgeſprochenen Willen kann zwar „Niemand widerſtehen“ (Röm. 9, 19). Aber doch heißt es, daß er, um ſeine Macht kund zu thun, auch die Gefäße des Zorns „mit

großer Geduld getragen" hat (Röm. 9, 22), so daß wir den „Reichthum seiner Geduld und Langmüthigkeit" nicht verachten, sondern uns zu Herzen gehen lassen sollen (Röm. 2, 4; 15, 5; 2 Petr. 3, 9). Darin liegt die zeitweilige Selbstbeschränkung und die Bedingtheit seines Allmachtswillens mit enthalten. Schon das A. T. ist erfüllt und durchdrungen von diesem tröstlichen Gedanken, daß Gott der Allmächtige „Geduld" übt und „Mitleid hat mit unserer Schwachheit" (s. w. u. § 9, 2). Er gönnt der gottlos gewordenen Menschheit „Frist" zur Buße (1 Mos. 6, 7 vgl. 1 Petr. 3, 20; Apostg. 13, 18). Ja, die Langmuth, das „Zurückhalten" seines Zornes wird als Zeichen dafür angesehen, daß „seine Kraft groß ist" (Nah. 1, 3; Jer. 15, 15); und „um seines Ruhmes halber bändiget Gott seinen Zorn Israel zu lieb" (Jes. 48, 9). Er verheißt, sein Strafgericht „zurückzuhalten", ja, „er läßt sich das Unheil gereuen" (Joel 2, 13 f.; Jer. 18, 8 ff.), wenn sie sich ändern und bekehren (Jon. 4, 2; Ps. 86, 15; 103, 8; 145, 8 ff.). Daher erklärt sich uns die wiederholte Bedingtheit seiner Verheißungen, seien sie Gerichtsdrohungen oder Gnadenzusagen (vgl. Jer. 31, 20: es tobt mein Inneres von Mitleid für Ephraim, daß ich mich seiner erbarmen muß; Jer. 38, 17 ff.; Ezech. 33, 11 ff.; s. auch Matth. 21, 21 ff.). Schließlich setzt sich sein Wille doch, wenn auch als richterlicher durch; denn „der Herr ist wohl geduldig, — aber er wird dich nicht ungestraft lassen" (Sir. 5, 4; Weish. 15, 1 f.: wenn wir gleich sündigen, sind wir doch dein und kennen deine Macht).

Höchst bedeutsam ist es endlich, daß gerade im Hinblick auf die Allmacht und Allwissenheit Gottes sich die Gebetsfreudigkeit der Gläubigen erhöht. Wäre Alles durch Gottes Vorherwissen schlechthin bestimmt (prädestinirt), so hätte das Gebet (wenigstens als Bittgebet) keinen Sinn. Weil Gott alle seine Werke bewußt sind von der Welt her (Apostg. 15, 18); weil all unsere Tage — bildlich bezeichnet — auf sein Buch der Allwissenheit geschrieben stehen (Ps. 139, 16); weil er „tilgen will aus dem Buch des Lebens", die fort und fort an ihm sündigen (2 Mos. 32, 32 f. vgl. Ps. 69, 29) und diejenigen retten, die darin geschrieben stehen (Dan. 12, 1; Phil. 4, 3; Off. 3, 5; 20, 12; 21, 27) — so sollen wir „unsere Seligkeit schaffen mit Furcht und Zittern" (Phil. 2, 12) und von Herzen ihn anbeten. Weil Jahwe uns „erforschet und kennt", weil er „unsere Gedanken von ferne verstehet" (Ps. 139, 1 f.); weil der „Vater weiß, was wir bedürfen" (Matth. 6, 8. 32), deshalb sollen wir ihm nicht bloß vertrauen (Ps. 31, 7 ff.), sondern auch ihn bitten (Matth. 6, 9 ff.). Er, der „Prüfer der Herzen und Nieren" (Ps. 7, 10; 1 Kön. 8, 39; Apostg. 15, 8), will gebeten sein. Darum ist seine Allwissenheit kein Hinderniß unseres freien Thuns, sondern ein Hauptbeweggrund zu freudiger Arbeit und kindlichem Gebet. Denn seine Gedanken, die so sehr tief sind (Ps. 92, 6; 139, 17), und himmelweit über

unſere Gedanken erhaben (Jeſ. 55, 9) als „Gedanken zum Heil und nicht zum Unheil" — ſie ſollen uns drängen dazu, daß wir ihm vertrauen und mit ihm in lebendigen Herzensverkehr treten. „Wenn ihr mich von ganzem Herzen ſucht, ſo will ich mich finden laſſen und will euer Geſchick wenden" (Jer. 29, 11 ff.). So erklärt ſich uns der ſtaunende Ausruf des Pſalmiſten (Pſ. 8, 5): „Was iſt der Menſch, daß du ſeiner gedenkeſt, und das Menſchenkind, daß du nach ihm ſchauſt." So können wir es dem jubelnden Sänger nachbeten, wenn er ſagt (Pſ. 31, 7 ff.): „Ich freue mich, daß du mein Elend angeſehen und dich um die Nöthe meiner Seele gekümmert haſt ... ich dachte in meiner Beſtürzung: ich bin abgeſchnitten von dem Bereiche deiner Augen! Aber du haſt mein lautes Flehen erhört, als ich zu dir ſchrie. Darum liebet Jahwe, ihr Frommen, und ſeid ſtarken Muthes alle, die ihr auf Jahwe harret (Pſ. 31, 16. 18. 23. 25). Die Allmacht und Allwiſſenheit des Heilsgottes ſoll zwar das Gewiſſen wecken und die Wachſamkeit über uns ſelbſt ſteigern, aber ſie braucht uns weder in unſerer Freiheit zu lähmen, noch auch in unſerer Zukunftserwartung zu ſchrecken. Vielmehr iſt und bleibt der Glaube an den allmächtigen und allwiſſenden Gott nach der Schrift ein Fundament unſerer freien und freudigen Thatkraft und Gebetszuverſicht (ſ. w. u. § 15, 3).

b) In der kirchlichen Lehre erſcheint die Begriffs- und Verhältnißbeſtimmung von Allmacht und Allwiſſenheit inſofern von großer Bedeutung, als man den prädeſtinatianiſchen Gefahren des Auguſtinismus und Calvinismus nur durch die Behauptung einer Bedingtheit der Allmacht (voluntas conditionata et ordinata) und durch eine genaue Unterſcheidung von praescientia (praevisio) und praedestinatio (electio) meinte begegnen zu können. Calvin (Instit. III, 23, 6) ſtellte den Satz auf: nec alia ratione quae futura sunt praevidet (Deus), nisi quia ut fierent, decrevit. Daraus konnte das Ungethüm des decretum horribile erwachſen! Es iſt ja bekannt, daß auch Melanchthon und Luther, um die Alleinwirkſamkeit Gottes bei der Neugeburt des Menſchen (gegenüber der Annahme einer Mitwirkung des „freien Willens") zu wahren, Allmacht und Vorherwiſſen nicht unterſcheiden, aber gleichwohl Gott nicht zur Urſache des Böſen machen wollten, wie die ſtrengeren Calviniſten es thaten. Daher betonte die Conc. Form. mit Recht: (Sol. Decl. VIII, 704, 3): Deum quidem neque praeterita, neque futura latent (gegen Socin), sed omnia sunt ipsi manifesta et praesentia. Aber voluntas et scientia ſeien wohl zu unterſcheiden, da Gott auch das Böſe wiſſe, aber nicht wolle (Sol. Decl. II ed. Müller p. 705, 6). Selbſt der Prophet, der da weisſagt, wiſſe das Zukünftige voraus, ohne es deshalb ſelbſt zu bewirken. Freilich unterſtehe auch das Böſe der göttlichen Willens-Allmacht, ſofern Gott ordinem suum servat, ut rebus malis, quas Deus nec vult nec approbat, certae metae ponantur ꝛc.

Die von den a. DD. tief empfundene Schwierigkeit des Problems wurde zu lösen gesucht durch Unterscheidung einer omnipotentia absoluta (in der Schöpfung und dem Wunder sich kund gebend) und ordinata (gegenüber der creatürlichen Freiheit). Darin liegt wohl die Voraussetzung einer Selbstbeschränkung; aber diese wird von den Locisten nicht speciell hervorgehoben. Nur daß die voluntas Dei wesentlich (essentialiter) auf das Gute gehe (auch im Falle des Gerichts) und natürlicher Weise (als vol. naturalis) ihn selbst und die ganze Welt umschließe. Aber als voluntas libera könne die Allmacht Gottes (der ein agens liberrimum sei) für uns eine abscondita (Röm. 11, 33) im Gegensatz zur revelata (Röm. 1, 16 ff.) sein; ja, sie stelle sich als conditionata und ordinata, als antecedens und consequens dar, sofern sie beim Heilsrathschluß das freie Verhalten der Menschen mit in Betracht ziehe. — Diese zum Theil vagen Bestimmungen gehen nun Hand in Hand mit der oben schon angedeuteten Auffassung der omniscientia, nach welcher Gott nicht nur sich selbst (scientia necessaria) und alles Wirkliche (scientia libera, intuitiva, visionis) weiß, sondern auch das in Zukunft Mögliche als solches vorherweiß (conditionate futura seu possibilia scit). Diese nannte man die scientia media und suchte sie namentlich den Socinianern und Prädestinatianern gegenüber zu wahren.

c) Die der biblisch-kirchlichen Anschauung entgegentretenden Einseitigkeiten sind entweder casuistisch oder deterministisch gefärbt. Jenes bei den Socinianern (cf. Duns Scotus) zu Tage tretende Moment will (durch Leugnung der scientia de futuris contingentibus) die Freiheit wahren und verkennt bei deistischer Tendenz den inneren Zusammenhang, die „innere Folgerichtigkeit" göttlichen Wollens und Wissens (so auch — wie mir scheint — neuerdings H. Cremer a. a. O. S. 78 ff., 96 ff.). Die andere (pantheistische) Anschauung identificirt Wissen und Wollen in Gott (Spinoza) und unterstellt in Folge dessen Alles der „schlechthinigen Ursächlichkeit". So namentlich Schleiermacher, der von der Auffassung ausgeht, daß „Alles wirklich ist und geschieht, wozu es in Gott eine Ursächlichkeit giebt". Daher deckt sich ihm die Allmacht mit dem „Naturzusammenhang" und die Allwissenheit mit dem „Geschichtszusammenhang". Denn, sagt er (Gl.L. I, 321 f.) echt spinozistisch: „Das göttliche Denken ist ganz dasselbe mit dem göttlichen Willen", also „Allmacht und Allwissenheit einerlei". Solchem Naturalismus und Determinismus gegenüber werden wir doppelt auf unserer Hut sein müssen, um nicht alle freie Thatkraft und alles freudige Gebet des Glaubens lahm zu legen. Dogmatisch klar läßt sich aber sowohl jener Indifferentismus, wie dieser Determinismus nur abweisen durch die Idee der göttlichen, aus der Oekonomie seines selbstherrlichen, persönlichen Willens sich ergebenden Selbstbeschränkung, die freilich in erster Linie auf die

Allmacht, nicht aber auf die ſich ſelbſt bedingende (überzeitliche) Allwiſſenheit anzuwenden iſt. A. H. Haller (Zur Frage von der Allmacht u. Allwiſſ. Gottes. ſ. Mitth. u. Nachr. 1897, S. 512) mag gegen Paſtor Breſinsky (ebendaſ. 1896, S. 390 ff.) Recht haben, wenn er ſagt: „Beſchränkte Allwiſſenheit iſt eine contradictio in adjecto.“ Aber ſich ſelbſt bedingende Allwiſſenheit und ſich ſelbſt Grenzen ſetzende Allmacht ſind nicht blos denkbar, ſondern denknothwendig, wenn die menſchliche Freiheit nicht zu Scheiter gehen ſoll. Durch die göttliche Allweisheit und auch durch das, was ich Allſchönheit Gottes nennen möchte (ſ. w. u. sub 3), wird dann vollends die creatürliche Freiheit innerhalb der göttlichen Weltordnung gewahrt.

3. Gegenüber der gangbaren dogmatiſchen Behandlung der Eigenſchaftslehre kann es Manchen vielleicht wie ein unerlaubtes, myſtiſch geartetes Menſchenfündlein erſcheinen, wenn wir die Allſchönheit Gottes neben der Allweisheit betonen und andachtsvoll bewundern. Durch die Hervorhebung der Allſchönheit wird die göttliche Allmacht näher als Allgeſtaltungsvermögen erfaßt, d. h. als ein derartiges Können (davon Kunſt), wie es die geſammte Naturwelt zum charaktervollen und reichgegliederten Spiegelbilde der in Gottes ſelbſtherrlichem Geiſt ewig weſenden Idealwelt macht. So entſchieden wir die „Lichtgeſtalt göttlicher Natur“ oder „die höhere Leiblichkeit“ als Weſensbeſtimmung Gottes beſtreiten mußten (ſ. o. S. 132 ff.), ſo gewiß werden wir jetzt, wo es ſich um das Weltverhältniß Gottes des Schöpfers handelt, die Eigenſchaft der Allſchönheit oder — wenn man lieber will — der Urſchönheit Gottes hervorheben müſſen. Was Goethe im Fauſt von den Engeln ſagt, daß ſie ſich „der lebendig reichen Schöne erfreuen“, muß ſein Urbild in Gott haben und prägt ſich eben deshalb durch ſeinen Geiſt in der „werdenden Wirklichkeit“ plaſtiſch aus.

Es ſind nicht platoniſche Gedanken (*κόσμος νοητός*), die wir hier einmengen. Eine Ahnung jener Urſchöne göttlicher Urbilder hatten freilich auch die alten Platoniker mit ihrem *καλὸν-κἀγαθόν*, ſowie die Neuplatoniker mit ihrer Aeonenfülle und die Neupythagoräer mit ihrer Zahlenmyſtik. Aber die chriſtliche Weltanſchauung führt dieſe ahnungsvollen Gedanken nicht blos auf ihr rechtes Maaß zurück, ſondern weiß ſie auch mit dem Heilsgedanken zu verknüpfen. Im Hinblick auf den „Schönſten unter den Menſchenkindern“ tritt

uns — trotz seiner Knechts- und Leidensgestalt, ja gerade in ihr und durch sie — die Gewißheit nahe, daß Gott selbst wie in seinem neuschöpferischen Heilswillen, so auch in seinem schöpferischen Allmachtswillen sich uns in leibhaftig-sinnlicher Verkörperung (σωματικῶς) zu fassen und zu erkennen giebt. Es ist nicht Profanation, sondern ein Zeugniß anbetender Andacht, wenn die Christenheit in tausend und abertausend Bildern den Crucifixus verherrlicht und in dieser „Martergestalt" die Verkörperung nicht nur der gekreuzigten Liebe, sondern auch der idealen Schönheit des Heilsgottes im Geiste erschaut und künstlerisch zur Anschauung zu bringen sucht.

Die Urschöne Gottes giebt sich uns überall in der zeiträumlichen, durch Harmonie und Symmetrie, durch Zahl und Maß bestimmten Weltordnung zu erkennen. So dürfen wir als Christen — wie Stopford Brooke geistvoll sagt (a. a. O. S. 53) — die „Schönheit und Harmonie in der Natur" anbetend bewundern, mit dem Bewußtsein, daß wir in der „Musik der Natur" den alldurchdringenden Gott suchen und finden. Insonderheit predigt uns die scheinbar so unschöne und unpoetische „Zahl" das Dasein Gottes insofern, als sie auf das große „Eins" sich aufbaut, in dem alle Zahlen sich auflösen, „das ihre Einheit und ihr Gesetz ist." So sehen uns alle Dinge an, „als ob ein jedes sein Geheimniß hätte, und gar zu gern uns mittheilen möchte; und wir — verstehen sie nicht! Das quält uns. Wir alle ahnen diese Symbolik des Weltalls (F. Better). „Das Universum ist nur ein großes Symbol Gottes und diejenigen Jahrhunderte" — sagt Carlyle — „achten wir als die edelsten, welche am besten diesen symbolischen Werth erkennen und schätzen." Der alte Satz: θεὸς ἀριθμεῖ — Gott ist der Ur-geometer — hat seine tiefe Wahrheit. Kraft seines selbstherrlich Alles ordnenden und belebenden Geistes wird Er uns zum principium individuationis, indem er ein Jedes „nach seiner Art" sich entfalten läßt. Daher ist Er uns das schlechthin Schöne, das Schönheitsprincip, das Allem Maaß und Grenze setzt, freilich auch in diesem Zusammenhang das „Princip der Beschränkung" — wie die alte jüdische Weisheit schon den El Schaddai charakterisirte.

Denn nur in zeiträumlicher Schranke offenbart ſich uns der „Meiſter“ als ein allgeſtaltender.

So wird uns erſt das Schönheitsideal, das wir ahnungsvoll aus der Naturwelt entnehmen und in der Kunſtwelt erſtreben, religiös beſtimmt und vertieft. Das Geheimniß des Aeſthetiſchen auf dem Gebiete bildender, tönender und redender Kunſt hat ſeinen Quell, ſeinen Urſprungspunkt und ſein Urbild in dem Gotte, der die geſammte Naturwelt als charaktervolle (ſymboliſirende und organiſirende) Ausprägung ſeiner Schönheitsgedanken ins Daſein ruft (vgl. w. u. § 12, 2). So wird uns „aller Hall in den Himmeln zur Sphären-Harmonie, eine Muſik, volltönend, klang- und melodienreich“. Gott ſelbſt erweiſt ſich uns als „ein gewaltiger Tondichter“ (F. Bettex, Symbolik der Schöpfung 1898, S. 418). Und: „die Melodien der Dinge zu hören“ erſcheint (nach Carlyle) als eine Hauptaufgabe des Menſchen, der ein Ohr und Verſtändniß hat für die „ewige Urſymphonie der Natur“. Nicht blos die Pracht des Himmels mit ſeinen zahlloſen und doch in Zahlenbeſtimmtheit kreiſenden Sternen und Sonnenſyſtemen — ſondern jede Schneeflocke und jeder Kryſtall, jede aufblühende Blume und jedes zarte Gräſelein, das hochragende Gebirge und das maleriſche Thal, das gewaltige Meer und die getürmten Rieſen des Urwaldes, die Flammengluth der verſinkenden Sonne, wie das kleinſte Käferlein und das winzigſte, treibende Samenkorn — ſie ſagen uns in vorahnender Prophetie Etwas von dem kündlich großen Geheimniß: „Gott geoffenbart im Fleiſch.“

Wir verſtehen doch unter Schönheit im künſtleriſchen Sinne die leiblich-reale Ausprägung eines geiſtig-idealen Gedankens in derart charaktervoll-individualiſirter Geſtalt, daß wir gereizt und befähigt, ja genöthigt werden, mit innerer Theilnahme und wachſendem Verſtändniß der Idee des Künſtlers zu folgen und ſie nachzuempfinden. Nun, Gott der Herr hat die formgeſtaltende Allmacht ſeines „Könnens“ in der reizvoll-mannigfaltigen Schönheit des Alls ſo verkörpert, daß jedes tiefere Gemüth, das Auge und Sinn dafür hat, ſie in zitternder und dankbarer Wonne ſtaunend nachempfindet.

Das gilt nicht etwa blos von der ursprünglichen Paradiesesschönheit (s. § 12, 1 f.). Gott läßt selbst das sündlich „Häßliche", ja die tragische Menschheitsschuld, als Folge mißbrauchter Freiheit (s. w. u. § 19 ff.) in seiner wundersamen Weltordnung sich zu einem Knoten schürzen, dessen dramatische Lösung in dem gewaltigen Weltgedicht — carmen universitatis nannte es Augustin — unsere anbetende Bewunderung, ja unsere kindliche Dankbarkeit wachruft. Wo irgend die Kunst sich in den Dienst der Religion stellt, wo die Architektur und Plastik mit ihrer vergeistigenden Ausgestaltung des rohen Stoffes, wo die Malerei mit ihren farbenreichen Lichteffecten, wo die Musik mit ihrer rhythmisch melodiösen und harmonischen Tonbildung, wo endlich die Dichtkunst durchs geisterfüllte Wort die charakteristische Verkörperung göttlicher Gedanken erstrebt, da ist die bewußte oder unbewußte Voraussetzung doch stets diese: Gottes reich und mannigfaltig gegliederte Welt weckt in uns das Bewußtsein göttlicher Urschöne, die nicht nur mit Farbenreichthum und Formenpracht uns entzückt und zu künstlerischer Nachbildung reizt, sondern selbst in den furchtbaren Schrecken der Natur und Geschichte unsere stumme Ehrfurcht wachruft und den gottesbildlich gearteten Menschengeist zur Nachempfindung im Sinne tragischer Reproduction anregt.

Aber freilich: die „Schönheit" Gottes würde uns nicht zu begeistern und zu erwärmen im Stande sein, wenn sie nicht Hand in Hand ginge mit der zwecksetzenden und zielbewußten Weisheit. Die Allgestaltungsmacht muß mit der Allerkenntnißmacht Gottes Hand in Hand gehen, wenn jene, als Urschönheit, nicht ungeistigen, d. h. blos naturhaften Charakter tragen soll. Gottes bildende und gestaltende Geisteskraft erscheint uns nur dann in der sie abspiegelnden Naturwelt wirklich schön und „sehr gut", wenn wir die Mittel und das Ziel seiner Geschichtsleitung (§ 14) ahnungsvoll erfassen und auf Grund seiner Selbstoffenbarung im Glauben uns zu eigen machen. Der Glaube aber an die Allweisheit — oder sagen wir auch hier lieber „Urweisheit" — Gottes löst uns erst die Räthsel, die bei der Betrachtung der „Natur" mit ihren Leben zerstörenden furchtbaren Katastrophen und schein-

bar zweckloſen Eis- und Sandwüſten ſich vor uns aufthürmen (ſ. w. u. § 14, 2). Die ungeheure Tragik der Weltgeſchichte wird dem heilsfähigen Menſchen erſt verſtändlich durch die Art und Weiſe, wie Gott alle ſogen. „Uebel", ja ſelbſt das Unheil der Sünde (ſ. § 20 ff.) zum Heil der Welt lenkt (§ 25 f.), kurz wie er von Anfang an auf Chriſtum hin und ſchließlich durch den Erlöſer, der ja ſelbſt die charaktervolle „Ausprägung göttlichen Weſens" iſt (Ebr. 1, 3; Kol. 2, 9), ſein Reich in dieſe Welt hineingebaut hat und kraft ſeines Geiſtes zur Vollendung führen will. So verklärt ſich uns nicht nur die Allmacht zur Allgeſtaltungskraft, ſondern das ſonſt unheimliche (weil leicht zum Determinismus führende) Allwiſſen, d. h. die Allerkenntnißmacht zur tröſtlichen Allweisheit Gottes, die einem Jeden — unter Wahrung der individuellen Freiheit, aber im Dienſte des Ganzen — ſeinen Ort im Reiche Gottes, als dem Endziel ſeiner Wege liebevoll zuweiſt. Damit aber ſind wir bereits in das Gebiet der ethiſchen (reſp. meta-ethiſchen) Eigenſchaften Gottes (§ 9) hinübergetreten.

a) In der bibliſchen Geſammtanſchauung tritt die Weisheit (חָכְמָה, σοφία) Gottes (gegenüber der „Schöne") entſchieden in den Vordergrund des religiöſen Bewußtſeins. Das ſchließt aber nicht aus, daß die Bibel ſelbſt, ſo wie das von ihr über Gott den Schöpfer und Erlöſer Geſagte den Typus der Schönheit trage. Ich verweiſe auf den trefflichen Artikel „die Bibel" in den Grenzboten (1898, Nr. 11 S. 601 ff.), wo ein „Ungläubiger" von ihr bekennt, daß ſich in ihr Alles vereint finde, was die großen Kunſtwerke aller Zeiten vereinzelt uns zeigen. „Jedes wahre Kunſtwerk iſt ein Abbild und eine Deutung der Schöpfung. Aber die gewöhnlichen (menſchlichen) Kunſtwerke laſſen das Ganze nur in einem kleinen Ausſchnitt ahnen, während die Bibel in ihrem charaktervollen Lapidarſtil uns dieſes Ganze wirklich zeigt." — Da iſt es nun zunächſt wohl die „Weisheit" Gottes, die von der Schrift ſelbſt als Urgrund ſolcher Schönheit hervorgehoben wird. Weil Er, der Herr, den Weltkreis durch ſeine Weisheit bereitet (Jer. 10, 12; 51, 15), darum erſcheint das von ihm Geſchaffene „ſehr gut" (1 Moſ. 1, 31) und Alles wohl geordnet, „ein Jegliches nach ſeiner Art" (1 Moſ. 1, 21 ff.). Ja, die Weisheit gilt als die „Werkmeiſterin" der geſchaffenen Dinge (Hiob 12, 13; 28, 20; Spr. 8, 27. 30). Und dieſe in der Naturordnung ſich kund gebende Weisheit wird zu unſerem Heil offenbar in dem Herrn, von dem es heißt, daß „alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß" in ihm ver-

borgen liegen (Kol. 2, 3). Denn Christus — ob es wohl die Thorheit dieser Welt nicht zu verstehen vermag (Kol. 2, 8; 1 Kor. 1, 21) — ist uns gemacht nicht nur zur Heiligung und zur Erlösung, sondern auch zur σοφία ἀπὸ θεοῦ (1 Kor. 1, 30), so daß der Apostel Paulus am Schluß seiner Lehrentwickelung im Römerbrief (Röm. 11, 33) in den Jubelruf ausbricht: ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως τοῦ θεοῦ! Jene σοφία aber, die in Christo uns nahe tritt, bezeichnet er (Eph. 3, 10 vgl. 1 Kor. 2, 4 ff.) als eine πολυποίκιλος nach ihrer vielfarbigen Erscheinung. Und auch sonst wird die Weisheit mit der „Pracht Gottes“ in Zusammenhang gebracht (Apok. 7, 12 vgl. mit Spr. 8, 11: Die Weisheit ist köstlicher als Korallen und alle Kleinode — so daß der Beschauer „ganz Entzücken“ ist Tag für Tag Spr. 8, 30). Wo der „Vater des Lichts“ (Jak. 1, 17) sein „Angesicht“ (פָּנִים) uns zuneigt, tritt uns — wie einst in der Vision des Ezechiel (1, 28) — regenbogenartig die „Erscheinung“ (מַרְאֶה) der „Herrlichkeit (כָּבוֹד) Gottes im Abbilde (דְּמוּת) entgegen (vgl. Off. 4, 2. 3). Wiederholt wird im Zusammenhange mit der כָּבוֹד (s. w. u. § 10, 1) der Glanz, der Schmuck, die Pracht Gottes hervorgehoben, namentlich Ps. 104, 1 ff.; 29. 4. 9; 45, 3; 93, 1, wo die verschiedensten Worte (הוֹד, הָדָר, חֵן, נְאוּת, יֹפִי) als Bezeichnung seiner Lichtgestalt (תְּמוּנָה, זִיו, אוֹר) gebraucht werden (Ps. 17, 15; vgl. mit 4 Mos. 12, 8; Dan. 2, 22). Auch jene Feuer- und Wolkensäule, in der Gott seinem Volke nahe war, weist auf solchen „Nimbus“ hin (3 Mos. 24, 17: 40, 34 ff.). Und sonderlich in der Vollendungszeit sollen sie — die zu seinem wahren Volk gehören — den König „in seiner Schöne“ erblicken (Jes. 33, 17) und „schauen den Schmuck und die Pracht“ (Jes. 35, 2) des Gottes, von dem es heißt „Licht ist dein Kleid, das du anhast“ (Ps. 104, 2). Denn die Zionsbraut, deren „Schönheit vollkommen ist“, ist es nur, weil er, der Herr ihr „die Zier angelegt hat“ (Ez. 16, 14) und weil von ihm „die Krone der Schönheit“ ausstrahlt (Ps. 50, 2). Obwohl der „Knecht Jahwe's“ in seiner Leidenserscheinung „keine Gestalt noch Schöne“ für die Augen der Welt hat (Jes. 53, 2), ist der kommende König doch der „Schönste unter den Menschenkindern“ (Ps. 45, 3) für alle, die im Glauben ihn schauen und in ihm das ἀπαύγασμα τῆς δόξης θεοῦ in charakteristischer Ausprägung seines Wesens erkennen (Ebr. 1, 3). Denn der in ihm offenbar werdende Gott ist selbst „geschmückt mit Majestät und Hoheit“ und „umkleidet mit Glanz und Herrlichkeit“ (Hiob 40, 10 vgl. oben S. 154 die Parallele zwischen καλός und ἀγαθός). — Sofern also die „Herrlichkeit“ Gottes Gestalt gewinnt durch sein Weltverhältniß und in seiner Heilsökonomie, sind wir auch berechtigt, von der Urschönheit dessen zu reden, der „die Lilien und das Gras auf dem Felde also kleidet“, daß Salomos „Herrlichkeit“ nichts dagegen ist (Matth. 6, 28 ff.; Luk. 12, 28). Daher ist im Neuen Testament so oft die Rede von der „Glanzgestalt“ Gottes (μορφή, εἰκών, εἶδος θεοῦ vgl. Mark. 16, 12;

Phil. 2, 6; 1 Kor. 11, 7; 15, 49; Kol. 1, 15; 2 Kor. 4, 4; Joh. 5, 37; Luk. 3, 22; 9, 29). Wir ſollen ſie allendlich „mit aufgedecktem Angeſicht“ ſchauen, ſo wir uns anders von der lichtvollen „Klarheit des Herrn beſpiegeln laſſen“ (vgl. 2 Kor. 3, 18). Ja, wir werden in dieſes ſelbe Bild (*τὴν αὐτὴν εἰκόνα*) verwandelt werden von einer Klarheit zur andern (*ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*) als von dem Herrn des Geiſtes, d. h. von dem ſelbſtherrlichen Geiſt des Gottes, der aller Schönheit und Klarheit ewiges Urbild iſt. Daraus erklären ſich die Herrlichkeitsbilder des vollendeten Gottesreiches in der Offenb. Joh. (1, 10; 4, 2 ff.; 15, 2 ff.; 21, 1 ff.).

b) Unſere altkirchliche Lehrtradition wird dieſen bibliſch-berechtigten Grundgedanken nicht in vollem Maaße gerecht. Sie rühmt zwar die omnisapientia Dei, aber weiß von ſeiner pulcritudo — wie ſie Auguſtin z. B. verherrlichte (vgl. De musica liber VI, 14; Conff. 10, 34) nichts zu ſagen. Dei omnisapientia giebt ſich — wie Baier es ausdrückt — darin kund, daß Gott durch ſein exquisitissimum consilium causas et effectus omnes modo admirabili disponere et ordinare novit ad suum finem. In der Lehre von der providentia und dem concursus (§ 13 f.) wird uns die nähere Begründung dieſer Auffaſſung entgegentreten. Der tiefe auguſtiniſche Gedanke aber, daß Gott, der Alles in mensura et numero et pondere constituit, durch die harmoniſche Weltordnung den Reichthum ſeiner Schönheit gleichſam als eine Alles erfüllende musica pia divina durchklingen läßt (cf. Epist. ad Donat. 101), kommt bei unſeren a. DD. nicht zu lehrhafter Ausgeſtaltung. Auguſtin, der wohl wußte, daß der amor inferioris et infirmae pulcritudinis die Seele leicht befleckt, ſucht und findet in ſeinem Gott die höhere, ewige pulcritudo, die gleichſam in dem carmen universitatis die numerosa successio der Dinge uns erſt verſtehen und nachbilden lehrt. So heißt es (Conff. X, 34): Pulcra trajecta per animas in manus artificiosas (der menſchlichen Künſtler) ab illa pulcritudine veniunt, quae super animas est, cui suspirat anima mea die et nocte.. Daher die Forderung, daß diejenigen, qui Deum rite colunt, durchdringen ſollen in aeternam contemplationem speciei Dei. So verſtehen wir Auguſtins frommes Bekenntniß: Deus meus decus meum! Aehnliche Aeußerungen finden ſich bei Luther, wo er von der „göttlichen Herrlichkeit der Muſik“ redet (vgl. Tiſchreden, Walch BB. XXII, 2253; XIV, 410 ff.) und Gott den Herrn (nach Kol. 3, 10; Eph. 5, 19) mit geiſtlichen Liedern zu preiſen, ja ihn mit „Schmuck und Zier“ zu kleiden ſucht. Ich verweiſe auf Luthers Predigt über das Abendmahl (1525 Walch BB. X, S. 2679 f.), wo es heißt: Gott loben und danken ſei eben ſo viel als Gott ſchmücken und zieren. „Siehe. da höreſt du, wie du kannſt deinen Gott ſchöne machen und aufs allerfeinſte malen, Kreuz und Krone aufſetzen und darfeſt kein Gold noch Erz dazu, ſondern mit Herzen gläuben nnd mit dem Munde loben!

Wer solch Zieren und Schmücken seinem Gott nicht geben will, was sollt dem anderes widerfahren, denn daß er ins Teufels Namen verblendt und toll werde, fahre dieweil zu und schmücke dafür hölzerne und steinerne Bilder." — Von wie großer Bedeutung die Hervorhebung und dogmatische Begrenzung dieses Gedankens göttlicher Urschöne in confessionel-kirchlicher, näher cultisch-liturgischer Beziehung ist, liegt auf der Hand. Gegenüber der creaturscheuen, alle Kunst im Dienste der gottesdienstlichen Gemeinschaft grundsätzlich ablehnenden Richtung der calvinistisch reformirten Theologie hat das gesund lutherische Bewußtsein den Werth des göttlich Schönen im Hinblick auf die Erbauung stets zu schätzen und in der Cultuspraxis maaßvoll auszuprägen gewußt. Und gegenüber dem creaturvergötternden, schwarmgeistig-mystischen Katholicismus, wie er in der römischen und namentlich griechischen Kirche bis zur götzendienerischen Verherrlichung „wunderthätiger" Gottes-Bilder fortgeschritten ist, hat die protestantische Kirche dem göttlichen Gebot gemäß (2 Mos. 20, 4 f.; 5 Mos. 5, 8 f.) stets den rein geistigen und geistlichen Charakter ihres cultischen Schönheitsideals zu wahren gewußt. Im Hinblick auf den Gott, der „aller Schöne Meister" ist, soll auch der Kunst die ihr gebürende dienende Stellung im Dienste Gottes angewiesen werden.

c) In zartester Weise ist neuerdings die „im Angesichte Jesu sich widerspiegelnde" Urschönheit des Heilsgottes hervorgehoben worden von Dr. G. Zart in seiner feinsinnigen Abhandlung: „Das menschlich Anziehende in der Erscheinung Jesu Christi". 1898 (München, Oskar Beck). Im Gegensatz zu der sentimental-ästhetischen Verherrlichung Jesu bei Renan führt uns der Verfasser den „Ausdruck der in Jesu vorhandenen inneren und geistigen Schönheit" vors Auge (S. 8 ff.). Jesu Bildersprache z. B. erscheint ihm deshalb so schön, weil sie „charakteristische Verkörperung des göttlich Wahren und Idealen" ist (S. 65 f.). So die Schönheit der Welt anschauen, heißt — wie Carlyle einmal sagt — „einen Blick thun in die tiefsten Tiefen göttlicher Schönheit". Wir werden hier an das Dichterwort (Rückert) erinnert:

Wie kann fromm derjenige sein,
Der das Schöne nicht liebt?
Ist doch Frömmigkeit die Lieb allein
Zum Schönsten, das es giebt. —

Allerdings hat die kränkelnde Mystik alter und neuer Zeit die „Lichtgestalt" Gottes im Zusammenhang mit seiner höheren „Leiblichkeit" derart in den Wesensbestand des „Absoluten" hineinversetzt, daß Gottes- und Weltschönheit vermischt zu werden drohten. Wir haben schon oben (S. 133) diese pantheistisch gefärbte Auffassung in ihre Schranken zurückgewiesen. Aber wir erkannten doch auch, daß eine particula veri ihr zu Grunde liege, sofern eben Gott in seinem Weltverhältniß (also eigenschaftlich betrachtet)

selbst lichtvoll gedacht sein will, wenn er anders das „Es werde Licht" mit so herrlichem Erfolg sollte sprechen können, ebenso wie er der allweise sein muß, um uns die weislich und zweckvoll geordnete Welt verständlich zu machen. Ich erinnere hier an den tiefsinnigen Abschnitt in Fr. Delitzsch's „Bibl. Psychologie" (S. 34 ff.), wo er — freilich mit einem stark mystischen Anklang — die Herrlichkeit (כָּבוֹד, δόξα) Gottes als das nonplusultra, als das „Urbild der Schönheit" in seiner „siebenfältigen" Regenbogenglorie zu erfassen sucht. Wir möchten allerdings vor solch' tüftelnder Einzeluntersuchung „göttlicher Psychologie" warnen, die in den F. Bettex'schen geistvollen, aber verschwommenen Darlegungen (vgl. besonders sein neuestes Buch: Symbolik der Schöpfung und ewige Natur, 1898) zu einer pneumatischen Physiologie Gottes fortschreitet, um (im Anschluß an Jak. Böhme und andere Mystiker) das „absolut Schöne" zu verherrlichen, wie es in der Symbolik der „ewigen Natur" sich kund thut und im Zahlensystem der planetarisch geordneten Sternenwelt (durch den Logos, ja durch Christus als „den strahlenden Glanz des in Wort und Zahl gefaßten Denkens Gottes") sich verkörpert (a. a. O. S. 262; 351 ff.). Unwillkürlich müssen wir hier an das Warnwort des alten „Wandsbecker Boten" denken: „Sie schießen nach den Sternen, aber sie werden das Treffen nicht lernen." Jenes Mystisch-Schwarmgeistige berührt sich nur zu leicht mit der weltförmigen Naturschwärmerei oder dem hellenistischen Schönheitsgedanken, wie er bekanntlich in der Fries'schen Religionsphilosophie eine bedenkliche Ehe mit der christlichen Frömmigkeit einzugehen bestrebt war. Diese ästhetisirende Auffassung spielte nicht blos bei den Romantikern, sondern auch bei manchen Theologen (z. B. De Wette) eine allzugroße Rolle. Der sogen. „Cultus des Genius" oder die poetisch-anbetende Verherrlichung des „Schönen" erscheint z. B. in D. Strauß' „Altem und Neuem Glauben" als die einzige Religion, die den „Modernen" geblieben sei! Hier sehen wir die zerrbildliche Ausartung jener ästhetisirenden Richtung zu Tage treten, vor der selbst ein Schleiermacher — trotz seiner romantischen Neigungen — bei der Gegenüberstellung der teleologischen und ästhetischen Gestalt der Frömmigkeit warnte. Schleiermacher weiß daher in seiner Glaubenslehre nichts von der Allschönheit Gottes zu sagen und rühmt nur die Allweisheit als „das ordnende und bestimmende Princip", sofern nämlich „die Welt für die in der Erlösung sich bethätigende Selbstmittheilung Gottes bestimmt ist". Tief und wahr bleibt aber, was Goethe (im Epimetheus) von der „Urschönheit" sagt:

Sie steiget hernieder in tausend Gebilden,
Sie schwebet auf Wassern, sie schreitet auf Gefilden;
Nach heiligen Maaßen erglänzt sie und schallt,
Und einzig veredelt die Form den Gehalt,
Verleiht ihm, verleiht sich die höchste Gewalt.

§ 8. Zusammenfassung.

1. Wird Gott als der selbstherrliche Geist (§ 5) in seiner Beziehung zu der zeiträumlich bedingten Welt vorgestellt, so ergiebt sich uns als Eigenschaft der Raum- und Zeitbeherrschung die All-Gegenwart, die sich dann näher als Allgegenwärtigkeit (Raumbeherrschung) und Ewigkeit (Zeitbeherrschung) unterscheiden läßt.

2. Sofern Gott, der selbstherrliche Geist, durch seine überzeitliche und überräumliche Allgegenwart wollend und erkennend Alles umfaßt und durchschaut, schreiben wir ihm einerseits Allmacht zu, so daß der sich selbst bedingende (freie und unbeschränkte) Gotteswille zugleich die Möglichkeit der Selbstbeschränkung voraussetzt; andererseits Allwissenheit, so daß die sich selbst bedingende (wahre) Erkenntniß alles Wirklichen von Seiten Gottes die Möglichkeit creatürlicher Freiheitsbewegung nicht aus-, sondern einschließt.

3. Die allgegenwärtig und ewig wirksame Allmacht und Allwissenheit entfaltet sich uns näher als Allgestaltungsmacht oder Urschönheit Gottes, sofern er die zeiträumlich bedingte (reale) Welt zum reichgegliederten und charaktervollen Spiegelbilde seines schöpferischen (idealen) Willens und Könnens ausprägt (§ 12 f.). Als Allerkenntnißmacht nennen wir sie die Urweisheit, sofern Gott diese Welt kraft seines bewußt zwecksetzenden Geistes auf geschichtlichem (bezw. heilsgeschichtlichem) Wege durch Christum einem Reiche Gottes innerhalb der gottesbildlich-heilsfähigen Menschheit entgegenführt (vgl. §§ 14. 16).

§ 9. Eigenschaften Gottes als der heiligen Liebe.

(Meta-ethische Eigenschaften.)

1. Während die bisher betrachteten (meta-physischen) Eigenschaften Gottes sein Weltverhältniß vorzugsweise gegenüber der Naturordnung kennzeichneten, weisen uns die Eigenschaften Gottes als der heiligen Liebe (§ 6) auf seine Beziehung zur persönlichen Creatur hin, sofern diese als geschichts- und heilsfähige Menschheit

(§ 1, 2) in ethisch-religiöser Hinsicht für Gott als den schlechthin Guten (s. o. S. 141 ff.) bestimmt ist. Gott selbst „Sittlichkeit" (ethische Eigenart) zuschreiben, dürfte bedenklich sein. Denn unter Sittlichkeit verstehen wir doch stets die in einem Werdeproceß sich kundgebende, nach dem Guten ringende menschliche Willensbewegung. Die mit dem Wesen Gottes als des schlechthin Guten zusammenhängenden Eigenschaften tragen hingegen einen übersittlich-normativen Charakter. Ihm kommt die „ethische Erhabenheit" zu. Er steht in der That „jenseits von Gut und Böse". Wir nannten deshalb (§ 4, 3) jene Eigenschaften meta-ethische (§ 4, 3), weil sie den maßgebenden (auctoritativen) und urbildlichen (idealen) Hintergrund aller menschlich-sittlichen und religiösen Gesinnung und Thatkraft kennzeichnen. Dem christlichen Glauben gelten sie daher als die ewigen (also „übersittlichen") Quellpunkte alles Guten, ja als Hebelpunkte unseres neuen Lebens in Gott.

Da ergeben sich nun aus der wesenhaften Heiligkeit Gottes (§ 6, 1) zunächst die Eigenschaften der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit. Mag man auch die Gerechtigkeit Gottes als Kundgebung der „geordneten" Gottesliebe fassen (Ritschl s. o. S. 169 f.): eben diese Ordnung weist uns in ganz specifischem Sinne auf die Heiligkeit Gottes hin, wie wir sie oben (S. 144) als eins mit der sich selbst (sein Gesetz und seinen Willen) bewahrenden Wesensgerechtigkeit dargelegt haben (S. 146). Die Selbstbewahrung Gottes als des schlechthin Guten schließt aber dieses in sich, daß er seinen heiligen Willen vor Allem zur maßgebenden Richtschnur für alles menschliche Verhalten erhebt, und im Fall der Nichtachtung das unantastbare Recht dieses gesetzgebenden Willens im Gericht zu Tage treten läßt. Gottes Gericht — wie Gottes heiliges Gesetz — ist aber nicht nach Analogie menschlich richterlichen Verhaltens zu denken (s. o. S. 157 ff.). Seine Herzen und Nieren prüfende, volle Hingabe der Gesinnung fordernde Gerechtigkeit, sowie sein die Herzensstellung und ihre thatsächliche Kundgebung wahrhaft prüfendes Gerichtsurtheil überragt weit alle juridisch-staatliche Gerechtigkeit und Rechtsprechung. Es ist ein

Gewissensgericht und eben deshalb zugleich ein beginnendes Weltgericht, wie es sich im Lauf der ganzen Welt- und Reichsgottesgeschichte allmählich vollzieht und schließlich vollenden soll. Im Begriff der Gerechtigkeit Gottes will also zunächst das Moment der heiligen Normgebung und das dem entsprechende heilige Urtheil Gottes betont sein, wenn wir anders für die unsere Heiligung bewirkende, sich selbst uns mittheilende Gerechtigkeit Gottes ein richtiges Verständniß gewinnen wollen. Die letztere stellt sich dann für den sündigen und elenden Menschen, ja speciell für unseren christlichen Heilsglauben doch stets unter den Gesichtspunkt der Gnade und Barmherzigkeit (s. w. u. sub 2), die freilich mit der richterlichen Gerechtigkeit nicht in Widerspruch tritt, sondern nur ihren heilig geordneten Vollzug gegenüber der sündig gewordenen Menschheit gewährleistet (s. § 26). Wo also der gerechte und vollberechtigte, weil aus der Heiligkeit Gottes mit innerer Nothwendigkeit sich ergebende richterliche Zornwille gegenüber der Sünde verkannt oder verneint wird (s. o. S. 156), da gewinnt man auch kein tieferes Verständniß für die kraft der Verheißung im Evangelium heilsordnungsmäßig uns zu Theil werdende Gerechtigkeit Gottes.

Zunächst erscheinen dem ängstlichen, im Licht des Gesetzes sich selbst prüfenden Gewissen der richterliche Zorn Gottes über die Sünde einerseits und die den Sünder frei sprechende und heiligende Gerechtigkeit Gottes andrerseits geradezu wie unversöhnliche (sich ausschließende) Gegensätze. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß der „Zorn" keine Eigenschaft geschweige denn eine Wesensbestimmung Gottes ist (s. o. S. 149 f.) sondern nur — gleichsam als ein „fremdes Werk" in Gott (Luther) durch die Sünde provocirt — die Reaction seiner heiligen Gerechtigkeit gegen das Böse und Gottwidrige als solches zu Tage treten läßt. Und sodann will festgehalten sein, daß nur für unser ungesühntes Schuldbewußtsein das nothwendige, heilige Zorngericht Gottes und seine verzeihende und vergebenwollende Gerechtigkeit in Widerspruch treten (s. w. u. § 27). Da ist es denn die mit der Gerechtigkeit Hand

in Hand gehende Wahrhaftigkeit Gottes, die uns über jenen scheinbar klaffenden Abgrund die Brücke baut. In der verheißungsgemäß uns zugesagten und durch Christum verwirklichten Sühne documentirt sich die Gerechtigkeit Gottes nicht nur als eine heilige, d. h. die Sühne fordernde, sondern zugleich als eine wahrhaft heiligende, d. h. die Sühne beschaffende. Und auf Grund der Heilszusage verbürgt uns eben die Wahrhaftigkeit (= Bundestreue) Gottes, kraft welcher alle Verheißungen in ihm Ja und Amen sind, auch den schließlichen, seine versöhnende Gerechtigkeit kundgebenden Heilsvollzug. So erst verstehen wir die innere Wechselbeziehung beider, des richterlichen Zornwillens und der sühnenden Gerechtigkeit; ja, so erst gelangt das „Zorn anrichtende", weil fordernde Gesetz mit der Gottes freisprechende Gerechtigkeit uns verbürgenden Verheißung im Evangelium von Christo für den christlichen Heilsglauben zu innerer lebensvoller Einheit. Und damit ist uns auch erst das tiefere Verständniß ermöglicht für die aus der verzeihenden Liebe Gottes sich uns ergebenden Eigenschaften der Gnade und Barmherzigkeit (s. sub 2).

a) Es steht außer allem Zweifel, daß der biblische Begriff der Gerechtigkeit Gottes zunächst die innere, für das menschliche Verhalten maßgebende Folgerichtigkeit seines heiligen, im Gesetz geoffenbarten Gotteswillens zum Ausdruck bringt (gegen H. Cremer, Christl. Lehre v. v. Eigg. Gottes 1897, S. 47 ff., vgl. mit S. 62). Das liegt schon in jener innergöttlichen Wesensgerechtigkeit, die wir als Selbstbewahrung des heiligen Gotteswillens im Licht der Schrift (§ 6, S. 155 ff.) bereits dargelegt haben. Hier handelt es sich zunächst nur darum, wie die betreffenden biblischen Begriffe: צֶדֶק, צְדָקָה, מִשְׁפָּט resp. *δίκαιος*, *δικαιοσύνη θεοῦ* (als Gen. subj.), *δίκη*, *δικαίωμα*, *ἐκδίκησις*, *δικαιοκρισία* — in ihrer ersten grundlegenden Bedeutung zu fassen sind. Vgl. Dieſtel, Die Idee der Gerechtigkeit. Jahrb. für deutsche Theol. 1860, Bd. V, S. 173 ff.; A. Ritſchl, Rechtf. u. Verſ. bes. Bd. II, S. 102 ff.; Kautzſch, Ueber Derivate des Stammes צדק (Tüb. Progr. 1881); Schultz, A. t.liche Theol. 5. A. S. 424 f.; E. v. Schrenck, Mitth. u. Nachr. 1896 S. 197: Entspricht unsere Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit der neutestamentlichen? — Häring, Ueber *δικ. θεοῦ*. Stud. u. Krit. 1896, I. Meist will man von vornherein die Gerechtigkeit als sich selbst regelnde, geordnete Liebe Gottts fassen (A. Ritschl). Die Schrift aber — entsprechend dem allgemeinen Sprachgebrauch (s. Cremer W.B. 8. A.

S. 284) — bezeichnet mit Gerechtigkeit zunächst das dem Rechte, d. h. dem normirenden Gesetz entsprechende Verhalten (צְדָקָה vgl. 5 Mos. 6, 25), resp. das dem Gesetz Gottes entsprechende (forensische) Urtheil (מִשְׁפָּט Ps. 140, 13). Daher hängen im A. T. Gerechtigkeit und Gesetz, (resp. Recht und Gericht) aufs Engste zusammen, wie namentlich das güldne ABC, der ganze 119 Psalm beweist. „Du bist gerecht (צַדִּיק) und deine Ordnungen (מִשְׁפָּטֶיךָ) sind recht (יָשָׁר = gerade Ps. 119, 137 vgl. mit v. 62. 75 ꝛc.). Ja, seine Forderungen werden dadurch als unverbrüchliche gekennzeichnet, daß sie mit der „Wahrhaftigkeit" Gottes Hand in Hand gehen. Denn — so heißt es im Liede Mosis 5 Mos. 32, 4 — „alle seine Wege sind Recht (מִשְׁפָּט); und: „er ist ein Gott der Wahrhaftigkeit (אֱמוּנָה = Treue s. w. u. § 9, 3), es ist kein Unrecht in ihm". — Er hat seine „Zeugnisse in Gerechtigkeit geboten für immer" und sein Gesetz ist „Wahrheit" (Ps. 139, 138. 142; vgl. Ps. 19, 8 ff.; seine Satzungen sind אֱמֶת 92, 16). Dieser an die Bundestreue Jahwe's erinnernde Gedanke klingt auch bei den Propheten durch, wenn sie „Gerechtigkeit und Gericht" zusammenfassen (Jes. 5, 16; 51, 4; Jer. 22, 15; Hos. 2, 19). Die Idee der „richterlichen Gerechtigkeit im A. T." (namentlich auch zum Schutz der Bedrängten) wird von G. Dalmann (Studien zur bibl. Theol. 1897, Heft 2) durchgeführt (gegen Kautzsch s. w. u.). Es soll „das Recht die Maßschnur sein . .", um „alle Lügenzuflucht zu vernichten" (Jes. 28, 17; vgl. 42, 1 ff.). Daher entbrennt der Zorn dessen, der das „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" zur Richtschnur gesetzt hat (3 Mos. 11, 44; 1 Petr. 1, 16), über Alle, die seiner Rechtsforderung widerstreben. Ihm allein gebührt das Strafgericht (5 Mos. 1, 7; Ezech. 21, 33). Das ist nicht nach Analogie des menschlichen Richters und irdisch-staatlicher (juristischer) Beurtheilung zu denken. Die Obrigkeit ist zwar auch von Gott, ja Gottes, des Gerechten Dienerin als Rächerin zur Strafe über den, der Böses thut (*ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι* Röm. 13, 4). Ein Mensch aber sieht eben nur, was vor Augen ist. Gott sieht das Herz an (1 Sam. 16, 7). Vor ihm ist daher „kein Lebendiger gerecht" (Ps. 143, 2). Und wo wir an ihm sündigen, behält er „Recht" in seinen Worten (Ps. 51, 6) und „straft uns in seinem Zorn" (Ps. 6, 2; 27, 9; 38, 2; 90, 7 ff.). Selbst der Fromme muß bereit sein, des Herrn heil. „Zorn zu tragen", wenn er „wider ihn gesündigt" (Mich. 7, 9; Jes. 60, 10). Er soll aber stets die „Gerechtigkeit suchen", auf daß er „am Tage des Zorns Jahwe's geborgen" sei (Zeph. 2, 3). — Erst auf dieser heiligen Grundlage der gesetzgebenden, fordernden und richtenden Gerechtigkeit Gottes kann und soll sich der „zerschlagene" Sünder der helfenden und heilschaffenden Gerechtigkeit getrösten lernen. Weil der kommende Retter und Gesalbte des Herrn „mit Gerechtigkeit richten wird über die Geringen, aber die Gewaltigen schlagen" (Jes. 11, 4); weil er sein „Königreich festigt und stützt mit Gericht und Gerechtigkeit"; ja. weil

Jahwe als „ein Gott des Rechts“ (Jeſ. 30, 18) „unſere Gerechtigkeit“ (Jahwe Zidkenu) ſein und werden will (Jer. 23, 5; 33, 16), deshalb kann und will er ſich unſer erbarmen und kraft ſeiner ſühnenden und vergebenden Gerechtigkeit uns Heil ſchaffen. Wurde doch ſchon Abraham ſein Glaube „zur Gerechtigkeit gerechnet“ (1 Moſ. 15, 6 vgl. Röm. 4, 1 ff.). Es iſt wunderbar, zu ſehen, wie bei den altteſtamentlichen Gläubigen das „Heil“ (יְשׁוּעָה) Gottes und ſeine „Gerechtigkeit“ ineinander gefügt werden, ſo in Pſalm 4, 2, wo David den „Gott ſeiner Gerechtigkeit“ anruft, der ihn tröſtet in Angſt. Er ſchafft den Bedrückten Recht „nach ſeiner Gerechtigkeit“ (Pſ. 35, 24 vgl. 9, 9). Und die „Offenbarung ſeiner Gerechtigkeit“ vor den Völkern geht Hand in Hand mit der „Verkündigung ſeines Heils“ (Pſ. 31, 2; 36, 11; 51, 16; 65, 6; 98, 2; 103, 17 f.; 119, 123 f.; 145, 7). So beſonders im Deuterojeſaja wird die heilbringende und helfende Gerechtigkeit der Verheißung gemäß erhofft und erbeten (vgl. Jeſ. 41, 10; 42, 6; 45, 8; 46, 12; 51, 6—8; 56, 1; 58, 2; 59, 16 ꝛc.). Ja, weil „Jahwe ein Gott des Rechts iſt“ (אֱלֹהֵי מִשְׁפָּט), darum „wartet er (יְחַכֶּה), euch zu begnadigen“ und darum „hält er an ſich (יַרְחֵם), ſich euer zu erbarmen“ (Jeſ. 30, 18; vgl. Micha 7, 9 ff.) — womit wiederum ein Erweis ſeiner Selbſtbeſchränkung gegeben iſt. Freilich die „Gottloſen“ gelangen nicht zu „ſeiner Gerechtigkeit“ (Pſ. 69, 28), wie ſie allein vor ihm gilt. Aber der Fromme betet, wie es Dan. 9, 16 heißt: „Ach Herr, um all deiner Gerechtigkeit willen wende doch deinen Zorn und Grimm“ ꝛc. Vgl. H. Cremer: „Die pauliniſche Rechtfertigungslehre im Zuſammenhange ihrer geſchichtlichen Vorausſetzungen“, 1899, S. 11 ff.; 34 ff.

Im Lichte des N. T.s wirds nun vollends klar, daß die Gerechtigkeit Gottes, im Geſetz gefordert, nur durch die Verheißung der Gnade und auf Grund der Sühne für uns heilbringend wird und zum wahren Vollzug gelangt. Jeſus, der ſeinen Gott als den „gerechten Vater“ anredet (Joh. 17, 25), den die Welt nicht kenne, ſieht ſeine Miſſion darin, daß er „alle — vom Geſetz erforderte — Gerechtigkeit erfülle“ (Matth. 3, 15). Daß der Begriff der Gerechtigkeit mit der innerlich tief erfaßten Geſetzeserfüllung nach des Herrn Urtheil Hand in Hand geht, beweiſt Matth. 5, 20 ff., wo im Gegenſatz zur äußerlich-menſchlichen „Gerechtigkeit der Phariſäer“ die Rechtbeſchaffenheit der Geſinnung und der That als die im Reiche Gottes allein zu ſuchende und zu findende „Gerechtigkeit“ bezeichnet wird (Matth. 6, 33). Mit der „Königsherrſchaft“ Gottes geht eben die ihr entſprechende „Gerechtigkeit“ (Gottes), nach der wir trachten ſollen, Hand in Hand (vgl. K. K. Graß, Das von Jeſu geforderte Verhalten zum „Reiche Gottes“, Mitth. u. Nachr. 1895, S. 94). Von ſolcher „Gerechtigkeit“ aber überführt erſt der h. Geiſt die Welt, und zwar ſo, daß die δικαιοσύνη, die uns der Sohn durch den Hingang zum Vater bereitet, erſt im Zuſammenhang mit der κρίσις über den

Fürsten dieser Welt sich vollziehen kann (Joh. 16, 8 ff.). Auch hier gehen „Gerechtigkeit und Gericht" Hand in Hand. Gott erscheint (1 Joh. 1, 9 ff.) „treu (wahrhaftig) und gerecht", daß er uns die Sünden vergiebt und uns reinigt von aller ἀδικία; aber nur auf Grund dessen, daß Er — Jesus Christus — die Versöhnung (ἱλασμός) ist für unsere und der ganzen Welt Sünde (1 Joh. 2, 2), sind wir erst in den Stand gesetzt, seine Gebote zu halten" (1 Joh. 2, 3 ff. s. a. 2, 29; 3, 7) als Thatbeweis unserer Rechtbeschaffenheit vor Gott. Vergebende Gerechtigkeit Gottes einerseits und Forderung und Beschaffung der Sühne andererseits gehen also auf Grund der Heiligkeit seines Gesetzes Hand in Hand und lassen sich nicht von einander trennen (gegen E. Schrenck a. a. O.). — So klärt sich uns schließlich auch der paulinische Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ. Es handelt sich für uns noch nicht um die im Evangelium offenbar werdende, dem Gläubigen zugerechnete und vor Gott geltende, weil von ihm allein ausgehende Gerechtigkeit (Röm. 1, 17 δικαιοσύνη θεοῦ als Gen. auct. vgl. Röm. 4, 1 ff.; 2 Cor. 5, 21; Gal. 2, 16 ꝛc.; darüber s. w. u. V, 2 § 53). Wir reden hier von der δικαιοσύνη θεοῦ (mit dem Gen. poss. oder subj.) als Eigenschaft Gottes. Da stützt man sich nun gern auf die Hauptstelle Röm. 3, 24—26. Hier wird vom Apostel ausdrücklich hervorgehoben, daß Gott seine Gerechtigkeit erwiesen habe durch die Vergebung (ἄφεσις) der Sünden, die unter Gottes Geduld (ἀνοχή) bisher von ihm übersehen worden waren (πάρεσις). Aber wir dürfen nicht vergessen, daß eben hier der Erweis dieser Gerechtigkeit sich (objectiv betrachtet) auf die Sühne im Blute Christi (ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι) stützt. Dadurch wird die Rechtsforderung (δικαίωμα τοῦ νόμου vgl. Röm. 1, 32; 2, 26; 5, 16 ff.; 8, 3 f.) oder das „Gesetz Gottes", das Paulus als „gerecht und heilig" anerkennt (Röm. 7, 12 f.), nicht nur nicht aufgehoben, sondern bestätigt und zur Erfüllung gebracht (Röm. 3, 31 νόμον ἱστάνομεν). Also: Gesetz und Verheißung (Sühneforderung und Sühnebeschaffung) stehen ebensowenig in Widerspruch miteinander, wie Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit des heiligen Gottes; nur für den sündig gewordenen Menschen treten sie in einen exclusiven Gegensatz (Gal. 3, 21), der lediglich aufgehoben wird durch den Glauben an die sühnende Gnade Gottes (Röm. 3, 22 ff.), so daß nun die χάρις herrschen kann διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον (Röm. 5, 21). Vgl. v. Hofmann, Schriftbew. II, 1 S. 225 ff. Dabei bleibt es auch für Paulus feststehend, daß „Gottes Zorn vom Himmel" über alle Gottlosigkeit und ἀδικία der Menschen offenbar wird, sofern sie die ἀλήθεια ἐν ἀδικίᾳ aufhalten (Röm. 1, 18). Alle, die das δικαίωμα (die Rechtsforderung) Gottes wissen und doch im Bösen fortfahren, verfallen dem gerechten Gericht (Röm. 1, 32 vgl. 2 Thess. 1, 6 ff.; Apostg. 17, 31). Gegenüber der frechen Sünde bleibt es fest stehen, daß Gott allein „wahrhaftig" (ἀληθής Röm. 3, 4 ff.) sei und gerecht bleibe in seinen Worten (Ps. 51, 6), wenn er die Welt

richtet. Die Gerechtigkeit Gottes aber, die den Böſen richtet und den Bußfertigen in Gnaden annimmt -- ſie iſt die allein wahre, vom Geſetz und den Propheten bezeugte (Röm. 3, 21). Wie aber die „Gerechtigkeit vom Geſetz erfordert" (Röm. 8, 4) unter uns zur (objectiven und ſubjectiven) Erfüllung gelangt (durch Verſühnung und Rechtfertigung), muß ſpäterer Unterſuchung vorbehalten bleiben (ſ. w. u. § 41 u. 53). Auf Grund des Geſagten können und müſſen wir einſtimmen in den Lobpreis der Offenbarung, wenn es — Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes in Bezug auf ſeine Gerichtswege zuſammenfaſſend — heißt: *δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοὶ σου* Off. 15, 3; 16, 7 *αἱ κρίσεις σου* 19, 2).

b) Die Kirchenlehre bewegt ſich hier, bei der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, um den Cardinalpunkt der „Rechtfertigung des Sünders vor Gott". Die Eigenſchaft der Gerechtigkeit Gottes wird meiſt nur unter dem Geſichtspunkt der justitia legislatoria und judicialis betrachtet. Die C. F. (bei Müller 622 f.) redet von der aeterna et essentialis justitia Dei, die dem dreieinigen Gott zukomme, und wohl zu unterſcheiden ſei von der justitia fidei, die Paulus justitia Dei nenne, weil wir durch ſie coram Deo justi pronuntiamur. Durch Chriſti satisfactio et expiatio ſei der aeterna et immutabilis justitia divina in lege revelata genug gethan (satis est factum p. 623, 57), während die justitia, quae coram Deo valet, in evangelio nobis revelata est. Melanchthon betont in der Apologie (III, 139, 186): aliter hic (bei der „Gerechtigkeit und dem Gericht Gottes") de justitia loquendum est, quam cum in foro (humano) quaerimus justitiam. Hier reicht menſchlicher Wille und menſchliches Geſetz aus, bei Gott und vor Gott nicht, obwohl für die Art der Zurechnung der göttlichen Gerechtigkeit Chriſti die consuetudo forensis maßgebend ſei (vgl. Apol. 146, 224). Luther bekennt wiederholt, das Wort „Gerechtigkeit Gottes" ſei ihm vorzeiten ein „Donnerſchlag" geweſen ... „Darnach aber ward ich froh, da ich ſah: Gottes Gerechtigkeit iſt ſeine Barmherzigkeit, durch die er uns (in Chriſto) gerecht achtet und hält" (Röm. 3, 24 ff.). — Die a. DD. definirten die justitia Dei als summa et immutabilis (?) voluntatis divinae rectitudo, suae legi conformis, a creatura rationali quod rectum est exigens (Quenſtedt). Daraufhin werden just. legislativa (nach Pſ. 92, 16; 3 Moſ. 11, 44), just. judicialis (1 Moſ. 18, 25; Pſ. 7, 12) und just. distributiva (vindicativa, punitiva Röm. 2, 5 ff.; 1, 32; Act. 17, 31) unterſchieden. Es läßt ſich nicht leugnen, daß der Begriff der vergebenden Gerechtigkeit durch einſeitige Entgegenſetzung von justitia und gratia bei den a. DD. nicht zu voller Klarheit gelangt. So ſtellt J. Gerhard die justitia Dei als Gegenſatz zur misericordia hin. Die justitia salvifica et justificatoria kommt erſt bei der Gnadenlehre zur Sprache. Nur Flacius (Cl. Scr. s. s. v. justitia) bezeichnet die justitia Dei ſelbſt als benigna

Dei liberatio ab oppressoribus nostris, nos vindicans, nos victores faciens, nobis testimonium innocentiae et justitiae coram orbi terrarum tribuens. Dies entſpreche der Verheißung und der Wahrhaftigkeit Gottes. Denn die veracitas, per quam Deus constans est in dicendo vero et promissis servandis (vgl. Ebr. 6, 17 f.), wurde in der altdogmatiſchen Lehre zwar mit ſeiner Gerechtigkeit combinirt, aber innerlich nicht recht vermittelt.

c) Erklärlich iſt dieſe Einſeitigkeit der a. TT. durch die Oppoſition gegen die ſocinianiſche Abſchwächung des Gerechtigkeits- und Sühnebegriffs, wodurch die Nothwendigkeit einer Verſöhnung aufgehoben erſchien. Dieſelbe Gefahr droht in der modernen Theologie, die ſeit der A. Ritſchlſchen Schrift de ira Dei (1859) von einem Sühne fordernden, gerecht zürnenden Gott im Grunde nichts wiſſen will und alle Argumentation der Kirchenlehrer in dieſer Beziehung als aus „menſchlich-juridiſchen Kategorien“ entnommen, zu verdächtigen und abzuſchwächen ſucht; — wir haben oben dargethan und bibliſch erwieſen, mit wie unzureichenden Gründen. Freilich gegenüber jener Marcionitiſchen Auffaſſung der „Gerechtigkeit“ Gottes als des „grauſamen, zornſchnaubenden altteſtamentlichen Tyrannen“ mag es am Platze ſein, Gottes Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit unter den Geſichtspunkt der „Folgerichtigkeit der göttlichen Leitung zum Heil“ oder der „geordneten Liebestreue“ Gottes zu ſtellen (Rechtf. u. Ver. III³, 116 ff., 463 ff.). Dieſer Geſichtspunkt wird aber ein durchaus einſeitiger und falſcher, wenn die heilig ſtrafende und Sühne fordernde Gerechtigkeit zu einer rein juridiſch-menſchlichen degradirt wird. Da iſt wohl die Mahnung des Apoſtels am Platze: „Ihr ſollt euch nicht ſelbſt Recht ſchaffen. Gebet Raum dem Zorngericht, denn es ſteht geſchrieben: mein iſt die Rache, ich will vergelten, ſpricht der Herr“ (Röm. 12, 19 vgl. mit 3 Moſ. 19, 18; 5 Moſ. 32, 35 f.; Pſ. 94, 1 f.). Es geht dieſe moderne Anſchauung zurück auf Schleiermacher'ſche Vorausſetzungen, ſofern dieſer unter göttlicher Straf-Gerechtigkeit nichts anderes verſteht, als „diejenige göttliche Urſächlichkeit, kraft deren in dem Zuſtande der gemeinſamen Sündhaftigkeit ein Zuſammenhang der Uebel mit der wirklichen Sünde geordnet iſt“ (ſ. über dieſen allgemeinen „Vorſehungsglauben“ w. u. § 14).

2. Obwohl mit der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes aufs Engſte verknüpft, unterſcheiden ſich doch von beiden für unſern chriſtlichen Heilsglauben die Gnade und Barmherzigkeit, als ſpecifiſche Kundgebungen göttlich erlöſender und mitleidender Liebe. Schon der im Sprichwort ſich ausprägende Gedanke: „Gnade vor Recht ergehen laſſen“ weiſt darauf hin. Nach dem ſtrengen, heiligen „Recht Gottes“ wären wir Alle verlorene und verdammte

Sünder. Daß er Gnade erzeigen und sich unser erbarmen, daß er uns geschenkweise seine heilige Gerechtigkeit zu Theil werden lassen will, ist uns nur durch die Frohbotschaft in Christo verbürgt. Und weil in dem wahrhaftigen Gottes- und Menschensohne „alle Verheißungen Ja und Amen sind", vermögen wir überhaupt erst an die befreiende Gnade und trostreiche Barmherzigkeit Gottes des Vaters zuversichtlich zu glauben, so wie er sie uns durch das Zeugniß des h. Geistes im Herzen kraft des Evangeliums versiegelt (s. o. § 7, S. 178 ff.). Dabei erweist sich dem heilsfähigen Menschen die „Gnade" Gottes zunächst nicht als eine dem gottgeschaffenen Menschen extra verliehene Gabe (donum superadditum) oder als eine die sündig gewordene Natur umwandelnde Kraft (gratia infusa seu creata), sondern als die unverdiente Liebesgesinnung Gottes, die dem Gotteskinde zu Theil wird und den schuldigen Sünder um Christi willen wieder annimmt und ihm als an Christum Gläubigen, d. h. als mit ihm aufs Innigste durch unbedingtes Herzensvertrauen Geeinigten die Schuld erläßt und das Kindschaftsverhältniß zu Gott ihm verbürgt (gratia gratum faciens). Sofern diese vergebende oder verzeihende Liebe sich mitleidig unseres Elends annimmt, uns in aller Noth des Lebens tröstet und hebt, nennen wir sie Barmherzigkeit. Diese bewährt sich uns dann fort und fort als die den Schwachen tragende Liebesgesinnung Gottes in der Geduld, als die zuwartende, erzieherisch wirkende, unsere Gebrechlichkeit schonende und uns allmählich zur Vollendung führende Liebesenergie in der Langmuth Gottes, die ohne herablassende Selbstbeschränkung gar nicht denkbare wäre.

3. Fassen wir schließlich, wie es sich für den christlichen Heilsglauben von selbst versteht (s. o. § 6, 3), Heiligkeit und Liebe Gottes in ihrer innerlich nothwendigen Wechselbeziehung zusammen, so erscheint dem heilsfähigen Menschen Gott auf Grund seiner Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, Gnade und Barmherzigkeit nicht nur als das höchste, erstrebenswerthe Heilsgut, sondern auch als der schlechthin gütige und treue Gott, von dem allein „alle gute

Gabe kommt", und der „Glauben hält bis ans Ende", um unſern Glauben zu feſtigen und zu vollenden. Die Eigenſchaft der Güte geht Hand in Hand mit der alles Gute uns mittheilenden Freundlichkeit; die Treue mit der beharrlich theilnehmenden, worthaltenden Menſchenliebe oder „Leutſeligkeit" Gottes. Seine Treue iſt der einige, feſte Grund unſerer Heilszuverſicht und Heilshoffnung. Durch ſie iſt alle Heilsfähigkeit des Menſchen bedingt. In ihr erweiſt er ſich unſerem Glauben als der dreieinige Heilsgott, dem wir treu bleiben ſollen und wollen bis in den Tod.

a) Es bedarf hier (ad 2 u. 3) wohl kaum eines ausführlichen Schriftbeweiſes. Denn darin herrſcht allgemeine Uebereinſtimmung, daß nach dem Zeugniß der ganzen Schrift die erlöſende Liebe Gottes ſich in den genannten Eigenſchaften kund giebt. Dieſe werden im A. wie im N. T. oft in ſynonymer Zuſammenſtellung zum Lobpreis Gottes hervorgehoben, z. B. Pſ. 103, 8: barmherzig (רַחוּם) und gnädig (חַנּוּן) iſt der Herr, geduldig (אֶרֶךְ אַפַּיִם) und voll Güte (טוּב). Ebenſo — mit Hervorhebung der Wahrheit und Treue 2 Moſ. 34, 6; vgl. 4 Moſ. 14, 18; 5 Moſ. 32, 4; Pſ. 86, 5. 15; Pſ. 145, 8; Joel 2, 13; Jon. 4, 2. Es iſt der Gott, der als der treue (הַנֶּאֱמָן) Bund und Barmherzigkeit (חֶסֶד) bewahrt (5 Moſ. 7, 9. 12). In ſynonymer Weiſe werden für den Grundbegriff der Gnade als der freiwilligen, unverdienten und herablaſſenden Geneigtheit oder Liebesgeſinnung Gottes gegenüber dem verdienſtloſen, ſchuldigen Sünder die verſchiedenſten Worte gebraucht. So neben den oben ſchon genannten: רָצוֹן (Pſ. 51, 20; Jeſ. 60, 10) = εὐδοκία (Eph. 1, 9); חֵן (1 Moſ. 30, 27; 39, 21; 2 Moſ. 33, 12; Jer. 31, 2; Sach. 12, 10) oder חֶסֶד (2 Moſ. 20, 6; Pſ. 90, 14; 136, 1 ff.) entſprechend dem neuteſtamentlichen χάρις (Röm. 5, 15; Gal. 2, 21; Tit. 2, 11 f. w. u.). Die Barmherzigkeit (gegenüber den Elenden) meiſt mit רַחֲמִים ausgedrückt (Jeſ. 47, 6; Hoſ. 2, 19; Pſ. 111, 4; 145, 8; Dan. 9, 24) entſprechend dem N. T.lichen ἔλεος, οἰκτιρμός Luk. 1, 54; 6, 36 f.; Röm. 12, 1; 2 Kor. 1, 3; Tit. 3, 5. Die Güte (טוּב) Pſ. 25, 7; 31, 20; 100, 5; Jer. 31, 14 ꝛc. = ἀγαθός Matth. 20, 15; Mark. 10, 18 von Gott gebraucht. Die Langmuth (אֶרֶךְ אַפַּיִם Jon. 4, 2 u. f.) iſt = der N. T.lichen μακροθυμία (Röm. 2, 4; 9, 22; Kol. 1, 11; 1 Petr. 3, 20 ꝛc.). Die Freundlichkeit (חֶסֶד Pſ. 27, 4. 13; 90, 17) entſpricht der χρηστότης (χρηστός ſ. Luk. 6, 35; Röm. 11, 22; 1 Petr. 2, 3 vgl. Tit. 3, 4: φιλανθρωπία = Leutſeligkeit Gottes). Endlich die bis ans Ende ausharrende, Glauben haltende Treue (אֱמוּנָה 1 Moſ. 32, 10; 4 Moſ. 34, 6; Mich. 7, 20) bewährt ſich im neuteſtamentlichen πιστὸς ὁ θεός, ὁ ἐπαγγειλάμενος (Ebr. 11, 11 vgl. mit 1 Kor. 1, 9; 2 Theſſ. 3, 3; Ebr. 10, 23). Alle dieſe, die erlöſende und herablaſſende, die mitleidige und ſich ſelbſt be-

ſchränkende Liebe Gottes bezeichnenden Ausdrücke gipfeln aber in dem Begriff der Gnade, die z. B. Pſ. 136 in wiederholtem Refrain als ewig währende gerühmt wird (כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ). Ueberhaupt will als charakteriſtiſch hervorgehoben ſein, daß im A. T. — wo man gewöhnlich den „zürnenden", ja „grauſamen" Gott ſuchen und finden zu müſſen glaubt — das Wort Gnade und deſſen Synonyme gegen 580 Mal vorkommen. Ja, es könnte auffallend erſcheinen, daß die χάρις als Bezeichnung der „Gnade Gottes" ſich im Munde Jeſu kein Mal findet (Luk. 6, 32 ff. ſteht χάρις für „Dank" oder „Lohn"). Der Gedanke liegt ſelbſtverſtändlich im Evangelium von der Vergebung der Sünden und in der Heilsverkündigung deſſen, von dem es heißt, daß Worte der „Gnade" (= Lieblichkeit) aus ſeinem Munde gingen (Luk. 4, 22), durchgehends enthalten; und der Ausſchluß des Verdienſtes iſt in dem Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge deutlich ausgeſprochen (vgl. Matth. 20, 15, wo ἀγαθός, vom Herrn des Weinberges ausgeſagt, ſo viel heißt als „gütig" vgl. Luk. 15, 20; 6, 35 f., wo Gott χρηστός und οἰκτίρμων genannt wird). Der Apoſtel, den Jeſus lieb hatte, ſah in ihm die Gnade und Wahrheit verkörpert (Joh. 1, 14. 16) und zwar auf der Folie des durch Moſes gegebenen Geſetzes (Joh. 1, 17). In der Offenbarung dieſer Gnade liegt ihm der Erweis für des Gottesſohnes einzigartiges, ewiges Verhältniß zum Vater (v. 18). — Geprägt aber iſt der neuteſtamentliche, ſpecifiſch chriſtliche Begriff der Gnade durch den Apoſtel Paulus, und zwar ganz auf Grund der altteſtamentlichen Vorausſetzungen, nach welchen „Gnade" weder eine Kraft (δύναμις θεοῦ = Evangelium Röm. 1, 16 ff.), noch eine geſchenkte Gabe (χάρισμα Röm. 6, 23; 12, 6; 2 Kor. 12, 6), ſondern, wie wir geſehen, ſtets die den Sünder ohne deſſen Verdienſt, d. h. nicht wegen der ἔργα τοῦ νόμου oder κατ' ὀφείλημα (Röm. 4, 4. 16; 11, 6; Eph. 2, 8, ſondern δωρεάν (Röm. 3, 24), aus freier Huld in Chriſto annehmende Liebesgeſinnung Gottes. Hauptſtellen bei Paulus Röm. 5, 15. 17; 1 Kor. 1, 3; 15, 10; 2 Kor. 6, 1; 12, 9; Gal. 2, 21; Eph. 2, 7; 3, 2; Kol. 1, 6; χάρις σωτήριος Tit. 2, 11; ferner: Ebr. 2, 9; 12, 15; 1 Petr. 1, 13; 4, 10 (wo von der ποικίλη χάρις die Rede iſt); 5, 12; 2 Petr. 3, 8 und abſchließend für die geſammte Schrift Off. Joh. 22, 21: die Gnade des Herrn Jeſu ſei mit Allen! Vgl. Nösgen, Zur Lehre von der Gnade (Ev. Kirchen-Ztg. 1899, Nr. 30 ff.).

b) Die kirchliche Lehre von der gratia Dei bewegt ſich ganz um den Centralpunkt der Heilsaneignung (gratia applicatrix Spir. s.) auf Grund der Rechtfertigung. Als Eigenſchaft Gottes wird ſie mehr oder weniger flüchtig behandelt. Gegenüber der katholiſirenden Auffaſſung (ſ. w. u. sub c) wird von Luther und Melanchthon aufs Entſchiedenſte betont, daß die gratia nicht „eine im Menſchen erſchaffene Qualität" ſei oder ein habitus, quo nos diligimus Deum (Apol. III ed. Müller S. 150), ſondern jener favor

Dei oder jene misericordia Dei erga nos, als Beweis seiner dilectio, die uns in Christo erlöst und die Sünde dem Gläubigen vergiebt, daher gratia gratum faciens (Apol. III, S. 108). Obwohl hier und da wohl noch der unklare Ausdruck gratia infusa (als inhabitatio spir. s.) bei den lutherischen Kirchenlehrern vorkommt, so ist doch Luthers Grundanschauung von der Gnade als der „freien Huld und Gunst" Gottes in Christo, ohne „all unser Verdienst und Würdigkeit" durchschlagend geblieben. Sie ist also nicht eine „in die Seele geklebte Qualität", sondern Gottes „huldreich barmherziger Wille" (benignissima Dei benevolentia), sofern der Gott der Gnade ohne Verdienst um Christi willen uns wohl will und dann auch im Gläubigen den Willen allmählich wandelt (s. w. u. V, § 51 f.). Von einer gratia irresistibilis im augustinischen oder calvinischen Sinne ist weder bei Luther, noch in der Concordienformel, noch bei den späteren lutherischen Dogmatikern die Rede. So bezeichnet Hollaz die gratia als affectus Dei in creaturas benevole propensus (grat. univ.), die sich als gratia salutaris in Christo, als gratia justificans (applicatrix) in der Heiligung kund giebt. Als misericordia erga miseros (ohne passionis affectus), als benevolentia, als longanimitas (clementia), patientia (in tolerandis aliquamdiu hominis peccatis) wird sie näher charakterisirt, während die Treue (fides) als veracitas in servandis promissis gefaßt wird.

c) Im Anschluß an Augustins verhängnißvolle Idee von der gratia Dei als einer irresistiblen (Natur-)Macht hat sich in der mittelalterlichen und späteren römischen Kirche (trotz dem eintretenden Semipelagianismus) die Vorstellung eingebürgert, die gratia Dei sei gleichsam ein Kraft-Fonds, aus dem Gott dem Sünder -- nachdem er das ursprüngliche donum superadditum göttlicher Gnade verloren — allmählich eine Aufbesserung und Vermehrung der natürlichen Kräfte (gratia prima, generalis) mittheilt, um dann durch die gratia infusa eine transmutatio im Stande der gratia habitualis zu bewirken. Daß mit dieser Auffassung der Gnade, als einer medicinalis „in substantieller Fassung", der pelagianisirenden, wenn auch supranatural gedachten Verdienstlheorie kein energischer Wiederstand geleistet werden kann, werden wir später sehen (§ 52).

§ 9. Zusammenfassung.

1. Wird Gott als die heilige Liebe (§ 6) in seinem Verhältniß zur persönlichen (geschichts- und heilsfähigen § 1, 2) Creatur erfaßt, so ergiebt sich zunächst aus der Heiligkeit (§ 6, 1) die das menschliche Verhalten in maßgebender Weise (durch Gesetz und Verheißung) ordnende Gerechtigkeit und Wahrhaftig-

keit Gottes. In Folge der inneren Wechselbeziehung beider gelangt der richterliche Zornwille Gottes gegenüber der Sünde und die in der Sühne thatsächlich sich bewährende Heilszusage für den christlichen Glauben zu lebensvoller Einheit.

2. Aus der Liebe Gottes (§ 6, 2), die sich als erlösende und mitleidende in Christo der heilsfähigen Menschheit kund thut, ergeben sich uns als Eigenschaften Gottes die Gnade und Barmherzigkeit, d. h. die alles menschliche Verdienst ausschließende Liebesgesinnung Gottes gegenüber dem Schuldigen und Elenden, sowie die Geduld und Langmuth, d. h. die tragende und zuwartende Liebesgesinnung Gottes gegenüber dem Schwachen und Gebrechlichen.

3. Ist Gott als die heilige Liebe (§ 6, 3) für den heilsfähigen Menschen das höchste Gut, so entfaltet sich die Eigenart und Stetigkeit dieser Liebe in der Güte als der alles Gute uns mittheilenden Freundlichkeit und in der Treue als der beharrlich theilnehmenden Leutseligkeit Gottes.

§ 10. Eigenschaften Gottes als des Dreieinigen.

(Meta-historische Eigenschaften.)

1. Es scheint auf der Hand zu liegen, daß nach unserer bisherigen Entwickelung im Grunde von sonderlichen eigenschaftlichen Bestimmungen Gottes als des Dreieinigen nicht die Rede sein darf. Denn erstens gelten uns doch alle bisher gewonnenen Eigenschaften als solche, die nur vom Heilsgott, also für uns Christen vom Dreieinigen ausgesagt werden können. Und sodann haben wir schon gesehen (S. 193 f.), daß die Verschiedenheit der drei „Hypostasen" nicht zugleich eine Verschiedenheit der betreffenden Eigenschaften bedingen könne, da jede Eigenschaft als göttliche Weltbeziehung dem Vater, Sohn und h. Geist gleicherweise (ὁμοίως) zukommt. Wie es denn im Athanasianum mit Recht heißt: „Der Vater ist ewig, der Sohn ist ewig, der h. Geist ist ewig und sind doch nicht drei Ewige, sondern es ist Ein Ewiger; also

auch der Vater ist allmächtig, der Sohn ist allmächtig, der h. Geist ist allmächtig und sind doch nicht drei Allmächtige, sondern es ist Ein Allmächtiger".

Gleichwohl tritt für unser Glaubensbewußtsein und gemäß der göttlichen Selbstoffenbarung abschließend eine Reihe von eigenschaftlichen Bestimmungen zu Tage, welche insonderheit den Abglanz des dreieinigen Gottes kennzeichnen und sozusagen als übergeschichtlicher Hintergrund seiner innergeschichtlichen Selbstbezeugung erscheinen und daher speciell von Gott als dem Dreieinigen gelten können. Wir bezeichnen sie daher als meta-historische, weil uns ihre heilsgeschichtliche Kundgebung die ewige (prähistorische oder übergeschichtliche) Eigenart Gottes in prägnanter Ausstrahlung seines dreieinigen Wesens zu erkennen giebt. Es ist vor Allem die überweltliche Majestät, die wir als die Ehre, die Herrlichkeit oder Klarheit (Lichtfülle) Gottes in seinen Heilswirkungen sich abspiegeln sehen. Mag der dreieinige Heilsgott in seiner allmählich fortschreitenden (ökonomischen) Selbstkundgebung dem menschlichen Gefühl und Bewußtsein noch so sehr als der geheimnißvoll verborgene, unfaßbare Gott erscheinen: mitten in seiner offenbarungsmäßigen Selbstentäußerung, ja gerade durch sie tritt uns seine heilige, dreieinige Liebe als die Herrlichkeit und Majestät entgegen, die erst als eine sich für uns herablassende zu lichtvoller Klarheit gelangt, d. h. uns überwältigt, unsere Herzen bricht und wieder heilt, ja uns das Pfand der einstigen Verklärung und des ewigen Lebens darreicht. So bestätigt sich uns das herrliche Wort Luthers: „Das ist unseres Herrgotts Ehre, daß er, der über alle Himmel ist und den aller Himmel Himmel nicht zu fassen vermögen, sich um unsertwillen aufs allertiefste heruntergiebt." Nur unter dieser Voraussetzung haben wir an dem dreieinigen Heilsgott einen herrlichen, majestätischen Gott, eben weil er als König seines Reiches uns durchs Kreuz zur Krone führt, und zwar auf Grund dessen, daß er als Gott der Sohn in menschlicher Gestalt selbst für uns das Kreuz getragen und im Leidenskampf durch Tod zur Verklärung hindurch-

gedrungen iſt. Ebenſo bewahrheitet ſich die Herrlichkeit und Lichtfülle dieſes dreieinigen Heilsgottes für uns dadurch, daß er als h. Geiſt nicht etwa durch umſchaffende (naturhaft-magiſche oder gewaltſame) Allmachtswirkung, ſondern durch erleuchtendes Zeugniß und durch herablaſſende Einwohnung in zerſchlagenen Herzen ſeine troſtreiche und aufrichtende (weil frei machende) Geiſtesmacht zu erfahren giebt (2 Kor. 3, 17 vgl. § 42). Die Knechtsgeſtalt nicht blos des Sohnes, ſondern auch des geiſterfüllten Wortes iſt uns ein Zeugniß dafür, daß die „Majeſtät“ und „Königsherrſchaft“ unſeres Gottes in menſchlich faßbarer Hülle, die Großheit unſeres Herrn in der Kleinheit, die Hoheit in der Niedrigkeit, der Reichthum ſeiner Fülle in der Armuth, die Herrlichkeit ſeines Weſens in der leidenswilligen Demuth zu wahrer Verklärung, weil zu faßbarer Offenbarung für uns gelangt (ſ. Bd. I, S. 87 ff.).

So wird uns die Theologia crucis in der That zur Theologia lucis. Unter dem Kreuze und in der eigenſten Kreuzeserfahrung lernen wir erſt den „wahrhaftigen Gott“ (Joh. 17, 3) ſo erkennen, daß wir „ſeine Herrlichkeit“ (δόξα) im Lichte des Selbſtzeugniſſes Jeſu nicht blos dunkel ahnen, ſondern mit geiſtigem Auge ſchauen und gleichſam mit unſeren Händen taſten lernen (1 Joh. 1, 1 ff.; Apoſtg. 17, 27). Und weſſen wir hier durch den Glauben gewiß werden und was wir im tröſtlichen Bewußtſein unſerer Leidensgemeinſchaft mit Chriſto kraft des Zeugniſſes des h. Geiſtes nur erſt ahnungsvoll und in zitternder Freude erfaſſen, das ſoll ſich einſt in Gottes reichsherrlicher Klarheit und Lichtfülle „mit aufgedecktem Angeſicht“ für unſer Schauen verwirklichen (2 Kor. 3, 18; 4, 6). Bis dahin ſind wir wohl ſelig — in der herrlichen Gewißheit, daß Gott in Chriſto durch den h. Geiſt unſer Vater iſt — doch nur in ſehnſuchtsvoller Hoffnung (Röm. 8, 24), weil noch nicht erſchienen iſt, was wir ſein werden (1 Joh. 3, 2). Dann erſt ſoll und kann uns die volle Majeſtät des dreimal Heiligen entgegenleuchten (Jeſ. 6, 3; Off. 4, 8).

a) Den bibliſchen Begriff der Herrlichkeit (כָּבוֹד, δόξα) haben wir ſchon früher (S. 71 f.) im Zuſammenhang mit der unnahbaren Selbſt-

herrlichkeit Gottes (§ 5, 2 vgl. 2 Moſ. 15, 7; 33, 18 ff.) — und ſodann mit Beziehung auf ihre offenbar werdende Erſcheinung (פָּנִים, *πρόσωπον*) als einen bereits im A. T. feſtſtehenden Grundgedanken dargelegt (S. 120 f.). Hier handelt es ſich um die „größere“ Herrlichkeit, wie ſie für die meſſianiſche Zeit geweisſagt wird (z. B. Hagg. 2, 9 mit Jeſ. 60, 1). Was Jeſaja, den Propheten, veranlaßte, im Hinblick auf die damals noch in Rauch und Wolkennebel verhüllte, einſt „alle Lande erfüllende Herrlichkeit Jahwe's der Heerſchaaren“ das dreimal Heilig anzuſtimmen (Jeſ. 6, 3), das iſt erſt in Chriſto, dem eingeborenen und fleiſchgewordenen Gottesſohne „ſchaubar“ zu Tage getreten (Joh. 1, 14: *ἐθεασάμεθα δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός* vgl. 1 Joh. 1, 1 f.). Um aber den Vater in dem Sohne zu verherrlichen (Joh. 14, 13) ſoll der h. Geiſt den Sohn in uns „verklären“ (*δοξάσει*, d. h. ſeine *δόξα* uns kund thun Joh. 16, 14). Daher bewegt ſich die Doxologie der neuteſtamentlichen Gemeinde (wie ſie im Aaroniſchen Segen 4 Moſ. 6, 25 f. vorgebildet iſt) um das trinitariſche Problem (vgl. den doxologiſchen Zuſatz zum Vaterunſer Matth. 6, 13 mit Röm. 11, 36; Eph. 3, 21; 2 Kor. 13, 13; 1 Petr. 1, 3 ff.; Apok. 1, 6; 5, 13). Charakteriſtiſch aber iſt es, daß jener weihnächtliche Lobpreis: *δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ* (Luk. 2, 14 ff.) über der Krippe in Bethlehem erſchallt und daß der Sohn Gottes „durch Leiden zur Herrlichkeit Gottes“ eingehen mußte (Luk. 24, 26). Ja, Er, der als „Abglanz der Herrlichkeit Gottes“ bezeichnet wird (Ebr. 1, 3), gelangt erſt durch Leiden zu ſeiner Vollendung (Ebr. 2, 10). Und über der Majeſtät des Gekreuzigten und des Königs in der Dornenkrone giebt es für uns keine „höhere“ Herrlichkeit Gottes. Sonſt könnte der Herr nicht wiederholt ſeinen Leidensweg ſelbſt als Mittel der „Verklärung“, d. h. der Kundgebung der „Herrlichkeit Gottes“ bezeichnen (Joh. 12, 28. 41; 13, 31 f.; 17, 1 ff.). Freilich iſt dieſe „Herrlichkeit“ der leidenden und ſterbenden Liebe nur dem Glauben offenbar und gewiß. Auch hier gilt das Wort: „ſo du glauben würdeſt, ſollteſt du die Herrlichkeit Gottes ſehen“ (Joh. 11, 40). Sie offenbart ſich durch Chriſtum auch ſchon im Stande der Erniedrigung (Joh. 2, 11). Aber vollendet und aller Welt erkennbar ſoll und kann ſie erſt erſcheinen ſeinen Jüngern gegenüber in der Auferſtehung (Röm. 1, 3 ff; 6, 3; 1 Tim. 3, 16), aller Welt ſichtbar, wenn er „kommen wird in der Herrlichkeit ſeines Vaters“ ꝛc. (Matth. 16, 27; 19, 28; 24, 30; 25, 31; 2 Theſſ. 1, 9). Dann ſoll und wird unverſchleiert jene *δόξα* kund werden, die er beim Vater hatte, ehe der Welt Grund gelegt ward (Joh. 17, 5. 24: *ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν* ꝛc.). Innerlich verſiegelt ſoll ſie uns aber ſchon jetzt werden, durch den h. Geiſt *πρὸς φωτισμὸν τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* (2 Kor. 3, 18; 4, 6; Eph. 3, 16 f. o. S. 205). Und in der Vollendung ſeines Reichs, wo der Seher das neue Jeruſalem als *ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ* ſchildert (Off. 21, 11. 23 ff.), ſoll in alle Ewigkeit

Gottt und dem Lamme die Doxologie erschallen (Off. 5, 12 vgl. 14, 7; 19, 7). —

b) Es ist zu bedauern, daß die kirchliche Lehrtradition den tiefen Gedanken Luthers von der theologia crucis, d. h. von der „im Kreuz offenbar werdenden Herrlichkeit" Gottes dogmatisch nicht verwerthet hat. Das soli Deo gloria klingt wohl überall durch. Aber neben dem genus majestaticum (auchematicum s. w. u. in der Christologie) kommt das genus tapeinoticum: die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes im Leiden nicht zu voller Geltung. Die aeterna et infinita gloria et majestas Dei (Quenst. I, 624) duldet keine Beschränkung!

c) Am tiefsten hat, wie mir scheint, Fr. Delitzsch den trinitarischen Hintergrund der Herrlichkeit Gottes erkannt, wenn er (Bibl. Psychol. S. 33) sagt: „Die Herrlichkeit Gottes hat ihren tiefsten Grund in den drei Personen der Gottheit, deren gemeinsame Abspiegelung sie ist, dadurch entstehend, daß die dreipersönliche Gottheit jene Potenz oder Möglichkeit der Selbstabbildung in vollendete, lebendige Wirklichkeit (durch Christum im h. Geiste) ausdrückt." Der in der Ritschl'schen Theologie immer sich wiederholende Gedanke von dem „Offenbarwerden des Vaters im Sohne" dringt nicht hindurch bis zur tieferen Erkenntniß des leidenden und mitleidenden Gottes.

2. Neben der Herrlichkeit oder Majestät Gottes ist es die Seligkeit des dreieinigen Gottes, die in seinem Verhältniß zur heilsfähigen Menschheit als Urquell unserer Beseligung betrachtet, für uns unter den Gesichtspunkt einer göttlichen Eigenschaft tritt. Seligkeit ist aber nicht eins mit ungestörter und unzerstörbarer Ruhe. Diese kann auch ein Zeugniß des Todten und Unlebendigen sein. Die Sabbathruhe Gottes und in Gott ist aber vor Allem in sich beschlossene und befriedigte Lebensfülle. Und nur weil und sofern Gott in seinem übergeschichtlichen Sein als der Dreieinige die selbstgenugsame ewige Lebens- und Liebesfülle ist (s. o. S. 196 f.), können wir ihn uns als den in sich selbst schlechthin Seligen denken, der zu seiner inneren Selbstlebendigkeit nicht erst der Creatur bedarf. Daher ist die ewige Seligkeit eben eine überzeitliche und übergeschichtliche (metahistorische) Eigenschaft des dreieinigen Gottes; zugleich aber gilt sie uns auf Grund ihrer freien, gnadenreichen, heilsgeschichtlichen Selbstmittheilung als der einige Ursprung und die ewige Gewähr unserer gegenwärtigen Beseligung und einstigen vollen Seligkeit in der Gemeinschaft Gottes

und seines vollendeten Reiches auf Erden. So wird für unsern zwar noch dürstenden und sehnsuchtsvoll ringenden, aber uns doch schon jetzt beseligenden, weil Frieden und Leben bringenden Glauben der dreieinige Heilsgott die stetig und reich fließende Lebensquelle. Und er kann es sein, weil er nicht blos die in sich selbst befriedigt ruhende, sondern allewege sich selbstlos der heilsfähigen Menschheit frei mittheilende Lebensfülle ist (s. o. S. 188).

a) In der h. Schrift wird nur an zwei Stellen und zwar in directer Combination mit der δόξα Gotte die Seligkeit zugeschrieben: 1 Tim. 1, 11 ist von der im Evangelium verkündeten δόξα τοῦ μακαρίου θεοῦ die Rede; und 1 Tim. 6, 15 wird der „Herrscher aller Herrschenden, der allein Unsterblichkeit hat" ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης genannt. Aber diese mehr gelegentlichen Aussprüche ruhen darauf, daß Er, der Herr, der „Niemandes bedarf", Allen das Leben giebt (Apost. 17, 25), eben weil Er allein das „Leben in sich selber hat" (Joh. 5, 26; vgl. Ps. 36, 10). S. o. S. 119 ff. Das hat er aber in der Gemeinschaft des Sohnes, der seinerseits lebendig (selig) macht, welche er will (Joh. 5, 21) durch den Geist, den er selbst πνεῦμα ζωοποιοῦν nennt (Joh. 7, 63). Zu „seiner Ruhe eingehen" (Ebr. 4, 3 ff.; vgl. 1 Mos. 2, 2 ff.; 4 Mos. 14, 23 ff.) heißt so viel, als der Seligkeit und des „ewigen Lebens" theilhaftig werden, die uns allein der dreieinige Heilsgott aus seiner Lebensfülle frei schenkt, eben weil er der schlechthin Selige in sich selber ist.

b) Luther hatte also auf Grund der Schrift ein volles Recht „Leben und Seligkeit" als Correlatbegriffe anzusehen. Die a. DD. fassen die beatitudo Gottes als Zeugniß seiner Allgenugsamkeit (Act. 17, 25), ohne sie gerade als „Eigenschaft" näher zu charakterisiren. Deus est ipsa essentialis beatitudo, sagt Quenstedt; sie gilt ihm als perfectionis consequens (s. w. u. 3, b).

c) Dem Pantheismus gegenüber, der Gottes selige Weltfreiheit ebenso wie das innergöttliche selige Liebesleben des allgenugsamen dreieinigen Gottes verkennt (s. o. S. 166 f.), ist es von tiefgreifend religiöser Bedeutung, daß wir jenes übergeschichtliche (metahistorische) Moment göttlicher Seligkeit als frei strömende Quelle unserer Beseligung im Glauben erkennen und festhalten.

3. Fassen wir alle bisher entwickelten eigenschaftlichen Bestimmungen zusammen, so ergiebt sich uns der Begriff der in sich geschlossenen und uns sich aufschließenden Vollkommenheit Gottes. Es scheint dieser Begriff auf den ersten, oberflächlichen

Blick vielleicht zu formal, um den reichen Inhalt göttlich liebevoller Licht- und Lebensfülle abschließend zu bezeichnen. Aber abgesehen von der biblischen Berechtigung (s. w. u. sub a) kennzeichnet dieses Wort doch den dreieinigen Gott als das Urbild und Vorbild der werdenden, ihm nachstrebenden Vollkommenheit eines Christenmenschen. Ja, die Vollkommenheit des lebendigen Heilsgottes, der nur als der dreieinige unsere Versöhnung und Erlösung uns gewährleistet, ermöglicht uns erst ein „volles Kommen" zu ihm, d. h. ermuthigt und begeistert uns erst zum Ringen und Streben nach christlicher Vollkommenheit. Die Voraussetzung für das Verständniß dieser Wahrheit sind zwei Erfahrungsthatsachen, die freilich nur der heilsfähige Mensch erlebt, wenn er durch die Kraft des h. Geistes im herzlichen Glauben Christum erfaßt: der vollkommene Friede, der in das Herz des begnadigten Gotteskindes trotz Kreuz und Sündengefühl einzieht; und die vollkommene Freude, die uns nur die Gemeinschaft mit dem in Christo uns offenbar und zu eigen gewordenen väterlichen Gott des Heils zu geben vermag. Daher ist auch nur in der Gemeinschaft des Reiches Christi ein Trachten nach Vollkommenheit fruchtbar, d. h. keine blos mühselige und seufzerreiche Sisyphusarbeit. Im Gegentheil: Innerlichste Hingabe an den „Gott alles Trostes", an den dreieinigen Gott des Friedens und der Freude macht uns die sonst unnahbare und vielleicht abschreckende, ja niederschmetternde „Vollkommenheit" des Vaters zum begeisternden Urbild und Vorbild all' unseres Strebens. Denn wir wissen nun, nachdem wir selbst Barmherzigkeit erfahren, daß auch wir sollen barmherzig sein, auf daß wir uns bewähren als „Kinder unseres Vaters im Himmel" (Matth. 5, 44 f.). So wird uns jenes Mahnwort des Herrn (Matth. 5, 48): „Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist" — nicht die Seele bedrücken, sondern ihr jenen thatfreudigen Aufschwung geben, der in der durch die Gnade Gottes in Christo geschenkten und durch den h. Geist uns verbürgten Gewißheit ruht, daß wir im wahren und vollkommenen Sinne Gottes Kinder sind, weil

Gottes Erbarmen uns dazu erwählt und dazu bereitet hat (ſ. w. u. § 25 f.).

a) Bibliſch betrachtet, erſcheint der Begriff der Vollkommenheit, ſofern er urbildlich auf Gott, abbildlich auf den Menſchen bezogen wird, durchaus neuteſtamentlich geprägt. Das hebräiſche תָּמִים oder שָׁלֵם kommt nur von Sachen (Opferthiere 2 Moſ. 12, 5; 1 Moſ. 33, 18) oder perſönlicher Geſinnung vor (= unſträflich 1 Moſ. 6, 9; 17, 1; Pſ. 119, 1); auch wohl von der Ganzheit der Hingabe an Gott (תָּמִים עִם־אֵל 5 Moſ. 18, 13; vgl. Pſ. 15, 2; 84, 12 mit 1 Kor. 8, 61; 11, 4 ꝛc.). Aber τέλειον εἶναι oder τελειότης auf Gott ſelbſt bezogen findet ſich im Munde Jeſu Matth. 5, 48 (ſeid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen iſt) und erſcheint ſpeciell im trinitariſchen Sinne näher erläutert Joh. 17, 23. Hier deutet der Herr in ſeinem hohenprieſterlichen Gebet darauf hin, daß die Gemeinſchaft der Liebe, in der Vater und Sohn zu einander ſtehen, auch unter den Seinen dazu dienen möge, daß ſie ſeien τετελειωμένοι εἰς ἕν. Es erinnert das an Pauli Ausſpruch von der Liebe, die er als σύνδεσμος τῆς τελειότητος bezeichnet (Kol. 3, 14). Auch 1 Kor. 13, 10 meint Paulus unter τὸ τέλειον, durch welches das Stückwerk abgethan werden ſoll, die vollkommene Liebe Gottes, die nur in Chriſto uns offenbar und gewiß wird (1 Joh. 2, 5 ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται, vgl. Matth. 19, 21), und durch die uns der Sohn kraft ſeines Geiſtes (Joh. 16, 13 ff.) zu vollkommener Freude (Joh. 16, 24) und zu wahrem Frieden (Joh. 16, 33) bringen will. All dieſe „vollkommenen Gaben" können nur von Oben kommen, vom Vater des Lichts (Jak. 1, 17 f.), deſſen Willen allein der gute und vollkommene iſt (Röm. 12, 2). Die chriſtliche (ſubjective) τελειότης iſt an ſich ſtets eine ringende, alſo noch unvollkommene (Phil. 3, 12 ff.). Nicht durch das Geſetz, das nicht vollkommen machen kann (Ebr. 7, 18), ſondern in Chriſto allein, der ſelbſt durch Leiden vollkommen wurde (ſeinem Heilsberuf gemäß Ebr. 2, 10), können wir ein „vollkommener Mann" werden in Chriſto (Eph. 4, 13; Jak. 1, 4 vgl. Kol. 1, 22 f., 28: ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ, vgl. Kol. 2, 10; 4, 12; Eph. 5, 27).

b) Die altkirchliche Dogmatik hebt nicht ſpeciell die Eigenſchaft göttlicher perfectio hervor (ſie gilt ihr als eins mit der sanctitas), ſondern redet (auf Grund der Conf. Aug. Art. 16 u. beſ. 27) nur von der perfectio christiana oder evangelica, die weſentlich eins iſt mit dem exercere caritatem in ordinationibus Dei (Art. 16) auf Grund deſſen, daß wir habemus Deum placatum propter Christum. Die Bethätigung ſolchen Glaubens im Beruf (in rebus gerendis juxta vocationem Art. 27 vgl. Apol. Conf. S. 278 ff.) wird als perf. evangelica ſpeciell in Gegenſatz geſtellt zu mönchiſcher „Heiligkeit" und ſelbſtgeſuchter (katholiſcher) Vollkommenheit (ſ. w. u. § 52).

c) A. Ritſchl hat mit Recht in ſeiner programmartigen Schrift über „die chriſtliche Vollkommenheit“ die mit Gebet und Demuth verbundene chriſtliche Berufstreue als ihre geſunde Bethätigung hervorgehoben. Aber er ignorirt leider, daß nach dem von ihm mit Vorliebe citirten Art. 27 der Auguſtana die perfectio im chriſtlichen Sinne einzig und allein darauf beruht, daß wir einen verſöhnten Gott haben: Deum placatum. Nur in der beſeligenden Gewißheit unſerer Gotteskindſchaft durch Chriſtum ſind wir und können wir vollkommen ſein, in der Ganzheit unſerer auf Gott, den allein vollkommenen Vater, vertrauenden Geſinnung. Sonſt iſt und bleibt all unſere chriſtliche Vollkommenheit Stückwerk, ein ſtetes Ringen und Kämpfen mit eſchatologiſcher Hoffnung (ſ. w. u. § 54, 3).

§ 10. Zuſammenfaſſung.

1. Obwohl die perſönlichen Unterſchiede in dem einheitlichen Weſen des dreieinigen Gottes (§ 7) keine Verſchiedenheit der eigenſchaftlichen Weltbeziehung begründen können, da jede göttliche Eigenſchaft dem Vater, Sohn und h. Geiſt gleicherweiſe (ὁμῶς) zukommt, ſo läßt ſich doch zuſammenfaſſend als übergeſchichtlicher Abglanz ſeines dreieinigen Weſens die Herrlichkeit (Klarheit, Majeſtät, Lichtfülle) Gottes bezeichnen, wie ſie uns innergeſchichtlich nur in dem fleiſchgewordenen Wort, d. h. in der Erſcheinung des eingeborenen Sohnes vom Vater durch das Zeugniß des h. Geiſtes faßbar entgegentritt.

2. Sofern Gott als der Dreieinige in ſeinem übergeſchichtlichen Leben der Urquell alles heilsgeſchichtlich vermittelten ſeligen Lebens und aller beſeligenden Sabbathruhe im Reiche Gottes iſt, ſchreiben wir ihm ſelbſt die Eigenſchaft der Seligkeit, d. h. der in ſich ſelbſt befriedigten und ſelbſtlos ſich mittheilenden Liebes- und Lebensfülle zu.

3. Sofern endlich der lebendige Heilsgott als der dreieinige Gott der Verſöhnung und Erlöſung ſeiner zur Gotteskindſchaft berufenen Reichsgemeinde ſich als der übergeſchichtliche Urſprung vollkommener Freude und vollkommenen Friedens erweiſt, ſchreiben wir dieſem einzig wahren Gott des Friedens und der Freude die Eigenſchaft der für uns urbildlichen und vorbildlichen Vollkommenheit zu.

Zweites Capitel.

Die gottgeschaffene Welt in ihrer Bedeutung für die Heilsfähigkeit des Menschen.

(Dogmatische Kosmologie.)

§ 11. Die Berechtigung, Begrenzung und Behandlung der dogmatischen Kosmologie.

1. Unsere ausführliche Behandlung der christlichen Gottesidee (§ 2—10) ermöglicht uns eine um so kürzere dogmatische Beleuchtung der Weltidee. Haben wir doch bereits in der Darlegung des „natürlichen Gottesbewußtseins" (§ 2) überall aus dem Weltdasein und Weltzusammenhang heraus argumentirt. Und auch bei der Lehre vom Heilsgott (§ 5—10) war es für uns unmöglich, vom Weltdasein abzusehen. Jetzt gilt es aber, die Naturwelt selbst unter dem Gesichtspunkte christlichen Heilsglaubens zu verstehen. An und für sich betrachtet hat die Glaubenslehre von der Natur als dem Gesammtgebiete des sinnlich-wahrnehmbaren Daseins nichts auszusagen. Das ist vielmehr das Untersuchungsfeld für die physikalische Forschung. Und wir wollen den ihr eigenartigen, durch Experiment und Beobachtung bestimmten Weg des methodischen Naturerkennens durchaus nicht kreuzen, so lange sie in ihrer Sphäre bleibt und sich nicht in speculativ-mystische Theorien und metaphysische Behauptungen verirrt und versteigt (s. Bd. I § 21). Sofern wir aber vom Standpunkte christlichen Glaubens uns eine geistig und religiös motivirte Weltanschauung zu

bilden das Bedürfniß und auf Grund göttlicher Selbstbezeugung auch ein Recht, ja eine Pflicht haben, gehört die Kosmologie thatsächlich in die Dogmatik, ja hängt mit der bisher beleuchteten Theologie aufs engste zusammen. Unsere Gotteslehre bliebe einseitig und abstract, wollten wir nur die wesentliche Weltfreiheit des selbstgenugsamen Gottes betonen. Das überweltliche Wesen des dreieinigen Heilsgottes (§ 7), der als der selbstherrliche Geist (§ 5) die heilige Liebe ist (§ 6), suchten wir zwar stets zu wahren gegenüber den Vertretern der Allweltslehre (Pankosmismus), die das „Universum" als solches verherrlicht und in pantheistischer Tendenz Gott und Welt, also auch Theologie und Kosmologie vermischt. Aber auch vor der Kehrseite dieser Allwelt- und Allgottlehre, die wir als „Akosmismus" bezeichnen (s. o. S. 125 und Bd. I S. 219), müssen wir uns hüten. Denn hier wird die Welt als „zufälliger Schein" gefaßt und dadurch jede Berechtigung, sie als Glaubensobjekt, als gotterfüllte Realität zu betrachten, abgeschnitten.

Im Gegensatz zu beiden genannten Gefahren die Welt als den gottgeschaffenen (realen) Boden für die gottgewollte (ideale) Selbstoffenbarung des Heilsgottes verständlich zu machen, ist die specifische Aufgabe und Domäne der dogmatischen Kosmologie. Das sichert ihr die Berechtigung einer solchen Naturbetrachtung, wie sie als eine specifisch-religiöse vom Standpunkt christlichen Heilsglaubens ein wesentliches Stück im System christlicher Heilswahrheit bildet und bilden muß. Dazu hat uns bereits die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, sofern uns in ihnen besonders die Weltbeziehung Gottes nach ihrer mannigfaltigen Erscheinung entgegentrat (§§ 8—10), den sachgemäßen Uebergang gebahnt.

2. Die christliche Kosmologie aber können wir weder in ihrer Tiefe und Wahrheit erfassen, noch auch richtig begrenzen, wenn wir nicht ihre grundlegende Bedeutung für die Heilsfähigkeit des Menschen im Auge behalten, ja in den Vordergrund der Betrachtung stellen. Man mag die göttliche Selbstoffenbarung von unserem irdischen (terrestrischen) Gesichtspunkte aus als eine „himm-

lische", weil von „Oben", „vom Himmel kommende" bezeichnen. Damit ist aber nicht etwa die Sternenwelt und der Aetherhimmel gemeint (s. o. S. 248). Ja, diese gesammte, für uns endlose und unübersehbare Raumsphäre mit all' ihren Sonnensystemen und Fixsternen, so sehr sie in uns Andacht und poesievolle Bewunderung wachruft und dem Physiker wie Astronomen zum anziehenden Forschungsgebiet wird, gehört gar nicht in die Sphäre der dogmatischen Untersuchung. Die liegt weder in einem überweltlichen „Jenseits", noch in einem astronomisch beobachtbaren „Himmel", sondern auf Erden. Denn alle sogen. „himmlische" Offenbarung vollzieht sich auf Erden; und diese unsere Erde, als der Boden der heilsgeschichtlichen Selbstbezeugung Gottes, wird uns in der That und mit vollem Recht zum Weltmittelpunkt, weil sich für uns hier auf Erden und nur hier das Reich Gottes offenbarungsgeschichtlich anbahnt und innerhalb der zu Gott geschaffenen, heilsfähigen Menschheit auch vollenden soll. Die christliche Kosmologie in dieser ihrer eigenartigen Begrenzung rechtfertigt also auch eine sogen. geocentrische Weltanschauung und Weltbetrachtung. Warum? Weil wir als Christen nicht „in die Ferne schweifen" und Gott „über den Sternen" suchen oder finden sollen. Wir sehen ihn vielmehr als einen uns Menschen menschlich nahenden Heilsgott, als einen in Wort und That sich auf Erden bezeugenden unserer gemeinsamen und einsamen Glaubenserfahrung zugänglich werden. Insbesondere läßt sich schon die Idee der Menschheit als der einzigen gott- und weltverwandten Creatur (s. § 1 S. 12 ff.) gar nicht denken ohne eine solche Weltanschauung, die das gesammte Weltdasein als ein auf den Menschen abzielendes betrachtet, d. h. im Hinblick auf die Geschichte, die sich zwischen dem offenbar werdenden Heilsgott und der heils-, weil allein geschichtsfähigen Menschheit vollzieht. Damit treten wir der astronomisch berechtigten Ansicht, daß die Erde nur ein winziges Körnlein, ja ein fast verschwindendes Stäubchen in der rotirenden Weltbewegung sei, durchaus nicht entgegen. Der Gesichtspunkt und das Interesse unserer Weltbetrachtung sind

nur anders orientirt. Wie uns die in ewigem Eise starrenden Polargegenden und die unabsehbaren Sand- und Wasserwüsten culturlich betrachtet ferner liegen, als die Erdgebiete, welche wir als culturfähige bezeichnen und kennen, so wird gegenüber dem „Weltall" die kleine Erde uns groß und von centraler Wichtigkeit, wenn und weil wir nicht quantitativ messen und Raum- oder Zeitausdehnung als das Herrlichste bewundern, sondern qualitativ abwägen und nach Geistconcentration in Raum und Zeit fragen. Wir beugen unser Knie vor dem Gott, der als der ewig Allgegenwärtige und Allmächtige von allen Himmel- und Weltsystemen nicht umgrenzt und umschlossen wird, aber im Menschen und durch Menschen auf Erden sich hat offenbaren wollen und erst im Gottmenschen als der „Vater im Himmel" den Gotteskindern faßbar und im wahren Sinne anbetbar wird (s. o. S. 176 ff.). Es muß also die geocentrische Kosmologie nicht blos anthropo- und theocentrisch sich gestalten, sondern — unserem Real- und Idealprincip gemäß (vgl. Bd. I §§ 15 und 19) — in der christocentrischen Auffassung ihren Gipfel erreichen. Darin liegt zwar eine Begrenzung und Schranke — wenn man will, eine gewisse „Bornirtheit" der christlichen Kosmologie — gegenüber der weitausschauenden (teleskopischen) und alles Einzelne (mikroskopisch und chemisch) untersuchenden, ja mathematisch berechnenden Naturwissenschaft. Aber eben in jener „Beschränkung" wurzelt gerade die eigenartige „Meisterschaft", die sonderliche geistige Kraft und Tragweite der idealen Weltbetrachtung gegenüber der Unzulänglichkeit einer rein materialistischen und realistischen Welterklärung im Sinne jener Atomen- oder Dynamidentheorie, die für die centrale Bedeutung der Erde als der „Welt" geistig-geschichtlicher Culturentwickelung und heilsgeschichtlicher Reichgottesentwickelung weder Sinn noch Verständniß hat und haben kann.

3. Aus dem Gesagten ergiebt sich schließlich, wie wir die dogmatische Kosmologie zu gliedern haben. Als Glaubensobject können wir das Weltganze („Himmel und Erde"), um es in seiner Unterschiedenheit und Abhängigkeit von Gott zu erkennen, von einem

dreifachen Gesichtspunkte aus betrachten. In den Vordergrund tritt zunächst die Frage, die vom Naturforscher kaum oder in ganz anderem Sinne gestellt wird: wie ist die Weltentstehung zu fassen? Liegt hier etwa geologisch oder biologisch nachweisbare „Entwickelung" vor mit einem unabsehbaren regressus in infinitum? Oder haben wir die Welt auf einen göttlichen Schöpfungsact zurückzuführen, der die weise Weltorganisation nicht blos im Allgemeinen setzt und im Einzelnen bedingt, sondern auf den Menschen hin ordnet. Es wird also zunächst (§ 12) in der Creationstheorie — vom ätiologisch-genetischen Gesichtspunkt aus — die Kosmologie als eine specifisch christliche sich dadurch zu erweisen haben, daß sie nicht blos auf Christum abzielt, sondern auch in ihm als dem ewigen Worte (Logos) in Kraft des göttlichen Geistes ihren Entstehungsgrund hat. — Sodann aber werden wir — ontologisch betrachtet — den realen Bestand und die zeiträumliche Fortentwickelung der Welt, als eines durch den Schöpferwillen gesetzmäßig geordneten und sich bewegenden Naturganzen, in der Lehre von der Erhaltung beleuchten (§ 13). Hier werden wir zu erweisen haben, wie der gesetzmäßigen Naturordnung eine hochbedeutsame Rolle in der christlichen Ontologie insofern zukommt, als erst auf dieser Folie eine wunderbare, zielsetzliche Entwickelung auf den Menschen hin ermöglicht ist. — Abschließend aber werden wir — teleologisch — die providentielle Weltleitung und göttliche Weltregierung als eine in der That wunderbare ins Auge zu fassen haben (§ 14). Daraus wird sich uns eine wahre Theodicee im Hinblick auf den Weltzweck (das Reich Gottes) ergeben. Wir gewinnen so ein Verständniß für die auf Christum abzielende weltgeschichtliche Entwickelung der Menschheit, als der einzigen heilsfähigen Creatur (§ 15 ff.).

§ 11. Zusammenfassung.

1. Von einer Weltlehre (Kosmologie) kann in der Dogmatik nur insofern die Rede sein, als das sinnlich wahrnehmbare Dasein, vom Standpunkt christlichen Glaubens betrachtet, der gott-

geschaffene Boden ist für die Selbstbezeugung des Heilsgottes.

2. Im Hinblick auf die „irdische" Kundgebung des „himmlischen" Heilsgottes gegenüber der geschichts- und heilsfähigen Menschheit wird die christliche Kosmologie als eine geocentrische unter anthropologischem Gesichtspunkte mit steter Beziehung auf unser christocentrisches Real- und Idealprincip auszugestalten sein.

3. Demgemäß läßt sich die dogmatische Lehre von der Welt dreifach gliedern, indem wir zunächst (a. ätiologisch) die Weltschöpfung (§ 12); sodann (b. ontologisch) die Welterhaltung (§ 13) und endlich (c. teleologisch) die Weltregierung ins Auge fassen.

a) Der biblische Begriff der Welt ist ein sehr mannigfaltiger. Aber wo in der Schrift dieser Ausdruck (sensu medio) als Bezeichnung für das Universum oder den vom Menschen bewohnten Erdkreis gebraucht wird, erscheint die „Welt" stets als eine von Gott dem Schöpfer abhängige und für die Menschheit bestimmte. Wir sehen hier ab von der specifisch ethisch-religiösen Seite des Weltbegriffs, wie er — besonders bei Johannes und Paulus — zu Tage tritt als Inbegriff alles Bösen (ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται 1 Joh. 5, 19; 2, 15; κόσμος οὗτος Joh. 1, 10; 17, 9. 14; 18, 36; 1 Kor. 1, 20; 3, 19) oder als Herrschaftsgebiet Satans (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11 vgl. mit Matth. 4, 8, wo Satan Christo die βασιλεῖαι τοῦ κόσμου in Aussicht stellt). Das Alles ist erst Folge der Sünde, die „in die Welt gekommen ist" (Röm. 5, 12 f. w. u. § 21). An und für sich betrachtet ist der κόσμος (eigentlich „Schmuck", dem hebr. צְבִי oder תִּפְאֶרֶת entsprechend in der LXX gebraucht z. B. 2 Mos. 33, 5; Jes. 49, 18; Jer. 4, 30 ꝛc.) das gottgeschaffene (1 Mos. 1, 1 ff.; Joh. 1, 3 f.; vgl. Matth. 25, 34), gottgeordnete (1 Mos. 2, 1 ff.) und von Gott geliebte (Joh. 3, 16) Weltganze, wie es in der „Völkerwelt" als der irdische Boden für den „Samen" des „Reiches Gottes" (im Unterschied von den „Reichen der Welt") näher, d. h. anthropologisch bestimmt erscheint (s. Matth. 4, 8; 13, 38; 24, 14; 26, 13). Die betreffenden biblischen Ausdrücke (שָׁמַיִם, תֵּבֵל, אֶרֶץ = κόσμος, αἰὼν οὗτος, γῆ, οἰκουμένη ꝛc.) setzen zwar stets das „Himmel und Erde" (1 Mos. 1, 1 ff.) umfassende Gesammtdasein voraus, aber meist so, wie es sich für die Menschheit und auf dem von Menschen bewohnten irdischen Schauplatz als der Offenbarungsstätte Gottes und seines Christus kennzeichnet und sonderliche Bedeutung gewinnt.

Eine rein naturwissenschaftliche Betrachtung der „Welt" liegt der h. Schrift vollkommen fern. Auch Ps. 19 (die Himmel verkünden die Ehre Gottes) und 104, 2 ff. (du breitest aus den Himmel ꝛc.) sehen in der Naturordnung und Weltschönheit nur Zeugnisse göttlicher Herrlichkeit (vgl. Apostg. 14, 17; 17, 24 f.). Denn Er „hat den Erdkreis gefestigt" (Ps. 93, 1; 96, 10), daß er nicht wanke, und hat den Menschen „zum Herrn gemacht über seiner Hände Werk" (Ps. 8, 7 f.). Daher auch seit der Schöpfung der Welt (*ἀπὸ κτίσεως κόσμου* Röm. 1, 19 f.) nur der Mensch Sinn und Herz, Auge und Ohr dafür hat, in den geschaffenen Dingen (*τὰ ποιήματα*) die unsichtbare Kraft und Gottheit geistig zu erschauen (*νοούμενα καθοράται*) und dadurch seine Gottesbildlichkeit zu beweisen. Vgl. Apostg. 17, 26 ff. mit Weish. Sal. 9, 2; 10, 1 wo Gott *πρωτόπλαστος πατὴρ κόσμου* und der Mensch als der Beherrscher der durch Gott gewordenen Geschöpfe bezeichnet wird. Daß aber die Menschen Gottes das „Licht der Welt" (Matth. 5, 14) sein sollen und werden können, ist dadurch bedingt, daß der, durch welchen die Welt gemacht ist (vgl. Joh. 1, 3 mit Ebr. 1, 2), als „Licht der Welt" auf Erden erschien (Joh. 1, 9 f; 8, 12; 12, 46) und der „Welt" Sünde weggenommen hat (Joh. 1, 29). In ihm hat sich die „Weltliebe" Gottes offenbart (Joh. 3, 16), sofern er als der *σωτὴρ τοῦ κόσμου* (Joh. 4, 42) gilt. Und obwohl sein Reich nicht „von dieser Welt" ist (Joh. 18, 36 f.), soll schließlich doch die *βασιλεία τοῦ κόσμου* des Herrn und seines Christus werden (Off. Joh. 11, 15 vgl. mit Dan. 2, 44; 7, 27) wenn Gott seine „Herrlichkeit" erheben wird über „alle Welt" (כָּל־הָאָרֶץ עַל Ps. 57, 6. 12; vgl. 59, 14; 100, 1 ff.). In diesem Zusammenhange ist nicht nur die Weltentstehung (Ps. 33, 6. 9) ein Glaubensobject (Ebr. 11, 3 *πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ*), sondern auch der Weltbestand (2 Petr. 3, 7: *οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτῷ λόγῳ τεθησαυρισμένοι* vgl. § 13. a) und die zielsetzliche Weltleitung (vgl. § 14, a Röm. 11, 32; Eph. 1, 9 ff.).

b) Die kirchliche Lehre von der Welt ruht auf dem ersten Glaubensartikel, den Luther ebenso tief als praktisch so auslegt, daß die Weltentstehung durch den „allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden" zugleich uns Menschen (daß mich Gott geschaffen hat sammt allen Creaturen) die Gewißheit giebt, daß er sie „noch erhält" (adhuc sustentat) und mit seiner „göttlichen Güte und Barmherzigkeit" leitet und regiert. So lehrt der erste Artikel, daß der Glaube vor Allem sei „ein Antwort und Bekenntniß des Christen auf das erste Gebot gestellet" (Gott „über alle Dinge" lieben), auf daß wir das „Herz erwärmen und entzünden, dankbar zu sein und aller solcher Güter zu Gottes Ehren und Lob zu brauchen" und dazu erkennen, daß „er uns mit solch unaussprechlichen Gütern durch seinen Sohn und h. Geist überschüttet" (Cat. maj. S. 452). Während in den lutherischen Bekenntnißschriften der Begriff der „Welt" (mundus vgl. Apol. Conf. S. 85, 19;

155, 19 in Zusammenhang mit „Fleisch" und „Satan" S. 113 ꝛc.) meist als das Herrschaftsgebiet der Sünde (im Gegensatz zum Reich Gottes) gefaßt wird, suchten unsere alten Dogmatiker den Gedanken der creatura (κτίσις) und natura (φύσις) zunächst im Sinne des 1. Artikels unter dem Gesichtspunkt der creatio, conservatio und gubernatio mundi zu behandeln, wobei der sogen. concursus Dei eine etwas unklare Mittelstellung einnimmt zwischen der Welterhaltung und der Weltregierung.

c) Dabei tritt als zu bekämpfender Gegensatz der christlichen Weltanschauung stets die heidnische Weltvergötterung und Naturanbetung zu Tage. Wissenschaftlich betrachtet beruht aber diese auf der pantheistischen und pankosmistischen Vermischung von Gott und Welt. Wir werden im Nachfolgenden gegen diese Naturvergötterung ebenso entschieden unseren Widerspruch geltend machen müssen, als gegen die Weltentgöttlichung und (akosmistisch-pessimistische) Weltverachtung. Das richtige, gesunde Maß einzuhalten zwischen der falschen Immanenz- und Transscendenztheorie wird uns dabei als eine Hauptaufgabe der dogmatisch-christlichen Kosmologie entgegentreten. Vgl. Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, 2 BB., 1877–79. S. a. desselben „Gottes Zeugen im Reiche der Natur", 2 BB., 1881.

§ 12. Die Weltschöpfung.

1. Die Welt als das sinnlich wahrnehmbare, zeiträumlich bedingte Dasein weist jeden Denkenden über sich hinaus und weckt in uns das Bedürfniß, dem ursächlichen Zusammenhange der „Dinge" nachzuforschen. Denn die Gesammtheit der wahrnehmbaren, mannigfaltig gegliederten und gesetzmäßig geordneten Erscheinungen kann nicht durch blinden Zufall entstanden sein (s. o. § 2 S. 32 ff.). Aber auch durch den wohlbegründeten Causalitätsgedanken gelangt die Menschheit — auf dem Boden des sogen. „natürlichen" Welt- und Gottesbewußtseins — nimmermehr zur wahren und vollen Schöpfungsidee. Die vorausgesetzte, aber unbeweisbare, weil endlose Causalreihe der Dynamiden (Kraftcentren) und Weltatome (Stoffelemente) führt höchstens zur Annahme eines Naturzusammenhangs mit dem unfaßlichen regressus in infinitum. Die heidnischen und naturphilosophischen Ideen einer „ewigen" Kosmogonie oder materiell bedingten Kosmophysis sind die nothwendige Folge davon. Zum Verständniß einer geisterfüllten Welt

im Sinne göttlicher Neusetzung und Allmachtsoffenbarung (κτίσις), verbunden mit teleologischer Weltorganisation führt uns nur der christliche Glaube. Wir blieben unter dem Banne der Naturnothwendigkeit (Determinismus), wenn wir die Welt aus dem „ewigen Spiel unbewußter Kräfte sich entwickeln" ließen. Dem Glauben aber ist es gewiß und über alle Maßen tröstlich, daß der sonst unerklärliche und unheimliche „Naturzusammenhang" uns auf den lebendigen Gott des Heils hinweist, der die Welt durch sein allmächtiges, schöpferisches „Wort" (geheimnißvoll offenbar) ins Dasein ruft, mit seinem Geiste durchdringt und ihrem Ziele entgegengeführt. So allein kann jener „Bann" durchbrochen und der Weg für das Verständniß einer der Freiheit entgegenstrebenden Entwickelung der heilsfähigen Menschheit angebahnt werden.

Hier kommt zunächst Alles auf den Begriff der Schöpfung an. Im weiteren Sinne reden auch die Naturforscher von einer „Schöpfungsgeschichte" (z. B. Pfaff, Schultz, Otto Ziemßen, ja selbst Häckel u. A.). Und auch die künstlerische Thätigkeit bezeichnet man als ein Schaffen, sofern das Kunstwerk nicht aus schon Vorhandenem „gewachsen" ist oder unbewußt sich „entwickelt" hat, sondern als ein relativ Neues und Eigenartiges aus der producirenden Geistesmacht des Künstlers hervorgegangen ist. Aber solche „schöpferische" Thätigkeit ist und bleibt doch stets eine beschränkte und bedingte (relative). Ja, unter Voraussetzung einer bloßen „Naturentwickelung" scheint das geistige Setzen eines neuen Anfangs völlig ausgeschlossen. Jedenfalls ist der künstlerisch oder culturgeschichtlich schaffende menschliche Geist nur im Anschluß an die bereits vorhandene Welt, d. h. mit Verwerthung der Materie im Stande, die Idee, die ihn ergreift und begeistert, charaktervoll zu verkörpern. Indem aber Gott, den wir ja als Urquell alles Lebens (§ 5) und aller Schönheit (§ 8, 3) bereits erkannt haben, eine Welt neu setzt und gestaltet (organisirt), ruft er schlechterdings Nichtseiendes (τὰ οὐκ ὄντα) ins Dasein und in lebensfähige Entwickelung. Und das nennen wir doch erst im eigentlichen Sinne schaffen.

Daß die Welt, wie man sagt, aus Nichts erschaffen sei, ist zwar ein ungenauer und mißverständlicher Ausdruck. Denn das sogen. „Nichts" — das wir uns im absoluten Sinne gar nicht vorstellen können — ist ja keineswegs ein „Substrat" der Schöpfung. Da gilt der Satz: „aus Nichts wird Nichts". Und das „Nichtseiende" als ein des lebensvollen Daseins Ermangelndes — wie man ja auch die sogen. „Materie" als ein μὴ ὄν, als nihil privativum bezeichnet hat — soll uns eben nicht als eine der Weltentstehung zu Grunde liegende „Substanz" gelten. Der Begriff der Kosmoktisis, soll er anders von bloßer Weltbildung oder Kosmogonie unterschieden werden, schließt jede Art einer bereits vorliegenden oder gar „ewig" existirenden materia ex qua aus. Kann doch das räumlich Bedingte, stets Veränderliche in den erscheinenden „Dingen" (φαινόμενα) nimmermehr durch den ihnen aufgedrückten Stempel des „Absoluten" zu ewiger geisterfüllter Selbstlebendigkeit (νοούμενα) erhoben werden. Der berechtigte, tiefe Sinn der Lehre, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe, liegt also darin, das das gesammte Weltdasein nicht das Product eines bloßen (phänomenalen) Bildungsprocesses sein kann, kraft dessen irgend ein noch unentwickeltes oder keimartig verhülltes Sein in die Erscheinung getreten oder etwa künstlerisch durch einen göttlichen Geisteshauch zur Gestaltung gebracht worden sei (das ist eben die Voraussetzung der dualistischen oder hylozoistischen, echt heidnischen Weltanschauung, s. w. u. sub c). Soll die Welt in ihrer schlechthinigen Abhängigkeit von Gott und Gott als der freie, selbstherrliche Geist in seiner Weltherrschaft erfaßt und gewahrt werden (s. o. S. 113 ff.), so muß der Schöpfungsact als Wunderthat des allmächtigen Herrn gedacht werden, der mit der ewig in ihm ruhenden Weltidee auch die zeiträumlich sich vollziehende Weltwirklichkeit aus sich herauszusetzen, in sichtbares „Dasein" zu rufen vermag. Hier keimt, ja wurzelt in gewissem Sinne der Wunderbegriff, wie er der gesammten christlichen Weltanschauung eignet (gegen Stopford Brooke). Denn Neues setzen, sozusagen eine Causalreihe anfangen kraft geistiger Freiheitsthat in der Er-

scheinungsform des zeiträumlich bedingten sinnlichen Daseins — das ist jene uns geheimnißvoll-offenbare, aber doch köstlich-tiefe Wunderwirkung, wie wir sie in urbildlicher Weise Gott dem Schöpfer zuschreiben, in abbildlicher Weise auch im schöpferischen Geist des Menschen wiederfinden. Ja, überall wo neue Entwickelungskeime aufwachsen, die aus der bisherigen Reihe des „natürlichen" Geschehens nicht hergeleitet werden können (z. B. bei der Entstehung des Organischen gegenüber dem Anorganischen, des persönlich Bewußten gegenüber dem Unbewußten), ahnen wir etwas von dem Wunderbaren, das in der Weltschöpfung (potentiell) enthalten ist.

Diese schöpferische Neusetzung schließt aber keineswegs das plötzliche, rein unvermittelte Fertigsein des Weltganzen in sich. Der Weltschöpfer ist zugleich der grundlegende Weltorganisator. Und sofern die Weltorganisation in zeitlichem Nacheinander und räumlichem Nebeneinander vor sich geht, bewährt sich uns in der Schöpfung nicht blos die wunderbare Allmacht Gottes, sondern die noch wunderbarere Herablassung, ja Selbstbeschränkung Gottes. Denn der Ewige setzt nicht blos durch seinen allmächtigen Willen das Zeiträumliche (d. h. die Welt), sondern er begiebt sich damit selbst als innerweltliche Lebensmacht geistiger Art in die Schranke von Zeit und Raum, nicht — wie der speculative Pantheismus sagt — um selbst den „Proceß" des Werdens durchzumachen, sondern um als Gott, d. h. als Herr der Natur und Geschichte sich der Creatur in creatürlicher Form zu offenbaren. Daher liegt die allmähliche (successive) Weltbildung mit in dem Schöpfungsgedanken. Die specifische Wunderthat des schöpferischen Gottes bewährt sich so als eine zusammenhängende, durch seinen Geist weise geordnete und ausgestaltend wirksame Bildungs- und Schönheitsmacht (s. o. S. 259 ff.). Daß Gott die Welt als ein reich gegliedertes Ganzes setzt und alle Keime für die Arten-Bildung nach seiner eigenen Weisheit und Urschöne als stetige, sprunglose Entwickelungsreihe will und ausgestaltet, gehört mit zum vollen Begriff der Schöpfung. Hierin liegt das Wahrheitsmoment der Descendenz- oder Entwickelungstheorie. Denn die „Creatur" als

geschaffene soll ja zugleich als natura — (von nasci herzuleitende, d. h. als geboren werdende und wachsende) — ihr eigenartiges Leben haben und kundthun, ja in ihrer wunderbaren „Logik" die Urweisheit und Urschönheit des schöpferischen „Logos" abspiegeln (s. w. u. sub 2). Also kann sie nicht zauberisch — gleichsam wie aus der Pistole geschossen — als fertige Schönheit ins Dasein treten. Sie entfaltet sich vielmehr aus dem vom schöpferischen Geist befruchteten Tohuwabohu zu dem „Himmel und Erde" umschließenden Weltganzen. Jenes noch ungestaltete Tohuwabohu ist nicht — wie manche christliche Mystiker wollen — aus einem dunklen vorweltlichen Sündenfall herzuleiten, so daß die gegenwärtige „schön gegliederte" Welt erst als Folge einer zweiten Neuschöpfung erschiene (Restitutionshypothese). Denn dafür fehlt jeder Anhaltspunkt in dem biblischen Bericht. Vielmehr ist das „wüst und leer" nur der Erweis für die Allmählichkeit, wenn man will für das echt göttliche „Nochnicht" in dem Schöpfungsfortschritt. In der allmählichen Kosmogonie gelangt die Kosmoktisis zu ihrem organisch schönen und zusammenhangsvollen Abschluß.

Dieser kosmogonische Proceß, wie er in dem „Sechstagewerk" (Hexaëmeron) unserem menschlichen Verständniß nahe gerückt werden soll, deckt sich noch keineswegs mit dem Begriff der Welterhaltung (§ 13). Denn jener dem „Schaffen" innewohnende Begriff des „Neusetzens" tritt auch bei der ursprünglichen Hervorbringung der ersten Weltorganisation in den Schöpfungsperioden zu Tage. Alle planetarische und tellurische Erstgestaltung, alle physische Keimsetzung und Artenbildung läßt sich nicht als bloße Selbstbewegung und Fortentwickelung des Urstoffes denken, sondern setzt stets ein wirklich neuschöpferisches, also wunderbares Eingreifen Gottes voraus. Das sogen. „Sechstagewerk" kann nur zeitlich begrenzte, aber nicht einzelne in „24 Stunden" sich vollziehende Schöpfungsacte Gottes bezeichnen. Ist doch erst mit dem vierten unter den sogen. „Schöpfungstagen" die den Vierundzwanzigstundentag bedingende Sonne da! Es soll mit jener Bezeichnung (ad hominem) nur gesagt sein, daß Gott in periodisch

bedingter, eventuell Jahrtausende umfassender Succession die Welt hat schaffen und organisiren wollen. Aber eins ist gewiß und dogmatisch für den christlichen Glauben bedeutsam, ja entscheidend: daß nämlich, wie die Weltentstehung, so auch die grundlegende Weltorganisation nur im Zusammenhange mit dem zeitlichen Nacheinander und räumlichen Nebeneinander gedacht werden kann, d. h. daß die Welt nicht ewig ist, sondern „im Anfang" geschaffen worden. Dies heißt so viel als: die Idee einer durch Gottes schöpferisch-organisirenden Willen hervorgerufenen, räumlich sich ausprägenden Creatur steht und fällt mit der Idee einer zeitlich gearteten Aufeinanderfolge (Succession). Der Satz: die Welt ist in und mit der Zeit geschaffen — oder was dasselbe ist: der beginnende Zeitproceß ist das Correlat zum Begriff der Welterschaffung — schützt uns allein vor der pantheistischen Idee der Weltewigkeit, die eins ist mit der Weltvergötterung (s. u. sub c). Denn nur Gott ist ewig (s. o. S. 246) und allgegenwärtig (S. 244) und läßt sich in freier Liebe und creatorischer Selbstbedingung herab zu dem von ihm gesetzten zeiträumlichen Dasein; die Welt aber ist in ihrer creatürlichen Eigenart zeiträumlich bedingt.

Damit soll und darf nun keineswegs gemeint oder gesagt sein, daß wir etwa eine weltlose und innerweltliche Periode göttlichen Lebens unterscheiden oder die Frage aufwerfen dürften, was denn Gott gethan, „bevor" die Welt erschaffen worden. Denn — wie wir oben schon gesehen (S. 247) — kann auf Gottes Sein und Wesen der Begriff der Zeitfolge überhaupt nicht übertragen werden, da er allein Zeiten setzt und alle Zeiten als der Ewige beherrscht. Freilich wird die Weltidee oder die ideale Weltmöglichkeit als eine ewig in Gott vorhandene gedacht werden müssen. Aber die reale Weltwirklichkeit fällt nothwendig mit dem auf eine „Fülle der Zeiten" hinweisenden „Anfang" aller Dinge zusammen, mögen wir uns diesen „Anfang" als solchen deutlich vorstellen können oder nicht. Anfangslosigkeit des zeitlich und räumlich Bedingten, m. a. W. „ewige Weltschöpfung" ist noch viel unbegreiflicher, ja ein Widerspruch in sich und führt, falls wir ihn

uns gefallen lassen, nothwendig zur Annahme eines theo-kosmogonischen Processes, der die stete Abhängigkeit der Welt von Gott in Frage stellt und mit der Selbstherrlichkeit auch die Weltherrschaft und Weltfreiheit Gottes, ja den freien, geistigen Liebesgrund der göttlichen Schöpferthätigkeit zu gefährden droht.

2. Der Grund der Weltschöpfung kann für den christlichen Glauben kein anderer sein, als der freie Rathschluß Gottes des Vaters, der durch die mittlerische (mediatorische) Macht des schöpferischen Wortes (Logos) und in der Kraft seines sich herablassenden (inhabitativen) Geistes alles Daseiende ins Leben rief. So ahnen wir den dreieinigen Heilsgott im Hintergrunde der Schöpfung (s. o. S. 181 ff.), denselben einigen Gott, der die heilige, mittheilende Liebe ist und der uns durch Christum in seiner wunderbaren, weil neuschöpferischen Heilswirksamkeit offenbar wird. Der Vorgang der Schöpfung (κτίσις) wird uns zum Prototyp der Neuschöpfung (καινὴ κτίσις); und diese „Regeneration" der Menschheit (nach eingetretener Degeneration, wie Frank es bezeichnet) setzt die ursprüngliche „Generation" als Gottes freie Liebesthat voraus. Nur dürfte der Ausdruck Generation zweideutig sein. Denn es handelt sich hier nicht um eine ewige „Zeugung" aus dem Wesen des Vaters (wie bei dem Sohne, s. o. S. 194), sondern um eine durch seinen schöpferischen Liebeswillen bedingte, zeiträumlich zu Tage tretende Neusetzung dessen, das „vorher nicht da war", wenn wir uns so menschlich ausdrücken dürfen (s. o. S. 300 f.). M. a. W.: die Weltschöpfung stellt sich, ihrem inneren Freiheitsgrunde nach betrachtet, weder als ein „nothwendiger" Ausfluß (Emanation) göttlichen Wesens, noch auch als ein „zufälliger" Willküract göttlichen Entschlusses dar. Vielmehr erscheint uns die Schöpfung als die in Gottes ewigem Rathschluß ruhende Selbstoffenbarung göttlicher Allmacht (S. 250 f.) und Güte (S. 277 f.), wie sie — zur Herstellung voller Gegenseitigkeit der Gemeinschaft mit der persönlichen und geistigen Creatur — sich selbst kraft liebevoller Herablassung in die Schranke von Raum und Zeit hineinzubegeben vermag (S. 252 ff.). Darin liegt der eigentliche motorische Nerv für die Dankbarkeit

und Gegenliebe, wie sie nur innerhalb der heilsfähigen Menschheit zu bewußter Erfassung der ewigen creatorischen Liebe von seiten der zeiträumlich bedingten Creatur zu gelangen vermag (s. w. u. § 15 ff.).

Allerdings stellt sich uns hier das schwierige, für unseren Verstand wohl kaum lösbare Problem entgegen, wie denn der schlechthin geistige und selbstherrlich Eine Gott (§ 5 ff.) diese leiblich erscheinende und mannigfaltig individualisirte Welt hervorzubringen vermochte. Aber dieses Problem ist ein ebenso tiefes und unergründliches, wie jenes andere, oben schon von uns berührte (S. 300 ff.), wie denn aus dem Schoß der Ewigkeit das zeiträumlich Bedingte herausgeboren werden konnte. Man zerhaut, wie ich glaube, den Knoten dieses Problems, wenn man entweder Gott selbst eine leibliche Natur zuschreibt (s. o. S. 132 ff.), d. h. ihn zur weltartigen und naturhaften res extensa macht, oder aber sich die Welt als ewige denkt, d. h. die Natur selbst als göttliches Wesen (als den ewigen „Leib" Gottes) faßt. Das hieße sich mit beiden Füßen in den Abgrund heidnischer Creaturvergötterung stürzen und schließlich die Gottheit zum Weltentwickelungsproceß degradiren, indem man für den Hylozoismus, d. h. für die Idee der ewig selbstlebendigen und sich selbst gebärenden Materie (Hyle) schwärmt. Die „Materie", d. h. der Stoff als solcher, ist aber an sich betrachtet (d. h. abgesehen von der in ihr sich kundgebenden schöpferisch-bildenden und formgestaltenden Geistesmacht) durchaus nichts Wirkliches (Reales), sondern stets etwas Werdendes, sich Veränderndes, Unselbständiges, d. h. rein Phänomenales und Unfaßbares. Die sogen. „Materie" hat, als die zeiträumlich bedingte Offenbarungsstätte des Geistes, lediglich die Aufgabe — und eben daher auch die von Gott ihr verliehene Fähigkeit — die in der göttlichen Schöpferweisheit ruhende Logik zu verkörpern und die in der Schöpferkraft ruhende Lebensfülle zu individualisiren. So wird für die höhere Creatur (den Menschen) die Leiblichkeit zum functionirenden Organ des Geistes. Die ewige Idee in Gott gewinnt Fleisch und Blut. Und die Natur wird uns nicht blos lebendig, sondern geistvoll und gottvoll.

Gipfelt doch das täglich beobachtbare Geheimniß alles Werdens — aller Genesis und Generation — darin, daß der Geist, als die übersinnliche (motorische) Ursache aller Lebensbewegung und Lebenskraft, „offenbar werde im Fleisch“. Eben deshalb kann aus der bewegten und „bebrüteten“ Keimfülle der uns im Grunde unbegreiflichen „Hyle“ (ὕλη) immer wieder Geistiges, Bewußtes, Thatkräftiges und Schöpfungsfreudiges emportauchen! Das können wir in der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit fort und fort bewundern, wenn uns das Auge für dieses Staunen und Erstaunen über die durchaus „wunderbaren“ Vorgänge geistiger (schöpferischer) Production nicht verschleiert oder gar erblindet ist. Ja, die Naturwelt wird unserem Geist überhaupt erst erkennbar, sofern wir sie selbst als geistig begründet und geartet ansehen. Denn nur Gleiches wird von Gleichem erkannt. Das rein Körperliche als solches bleibt uns unverständlich. Mens notior corpore. Das sogen. *Wirkliche*, das Leiblich-Reale, wird uns erst durch seinen geistig-idealen Zusammenhang zu voller *Wahrheit*, d. h. zu innerlichem Besitz.

Diese ideal-realistische Weltanschauung *drängt* uns nun weiter mit innerer Nothwendigkeit zu jenem gesunden *theistischen Monismus*, der den *selbstherrlichen* Gottesgeist als den schöpferischen Urquell und stetig wirksamen Urgrund aller Naturphänomene, sowie als das treibende Motiv oder den erfolgreichen Beweggrund aller gesunden Culturentwickelung und menschlichen Thatkraft im *Glauben* zu erfassen sucht. Ja, die große Cardinalfrage: das Verhältniß von Geist und Natur, Idee und Wirklichkeit kann nur durch solch eine tiefere, echt christliche Creationstheorie genügend beantwortet und geklärt werden. Alle erscheinende Wirklichkeit der Natur in ihrer reichgegliederten, gottgeheiligten Mannigfaltigkeit, wie in ihrer fortschreitenden und zusammenhängenden Artenbildung (*analogen* Generationsreihen) wird uns so erst geistvoll und in wahrem Sinne der Vergeistigung zugänglich, weil eben auch in der Natur der Geist das Primäre, das wahrhaft Belebende ist. Deshalb — und nur deshalb ist es verständlich und erklärlich, daß aus dem Naturboden immer wieder das Geistige als höheres, be-

wußtes Personleben im Menschen sich entfalten und geschichtlich entwickeln — aber freilich auch verwickeln (degeneriren) kann, wo die Freiheit in Betracht kommt. Dann ist es aber wiederum nur das Wort und der Geist Gottes, aus denen eine Neuschöpfung hervorzugehen vermag. Wie die erstgeschaffene Welt (αἰὼν οὗτος) ihren einheitlichen Entstehungs- und Lebensgrund in dem alles Gute, Wahre und Schöne bedingenden, freien Liebeswillen des Vaters hat, der durch sein „Wort" und seinen „Geist" sie ins Dasein rief, so soll und kann sie — nach etwa eintretender Fehlentwickelung (Degeneration, s. Abschn. II) — auch nur durch das fleischgewordene Wort (in Christo) und den wiedergebärenden h. Geist (in der christlichen Gemeinschaft und schließlich im αἰὼν μέλλων) zu voller Erneuerung (Regeneration) gelangen (s. Abschn. IV f.). Deshalb ist für uns Christen nur in der Person Christi auch die christliche Weltanschauung gewährleistet und der Schöpfungszweck verbürgt.

3. Nicht blos der kindlich dankbare Glaube, sondern auch eine vertiefte Beobachtung der Natur und Geschichte sieht sich genöthigt, die Welt vom teleologischen Gesichtspunkt aus anzusehen. Zwar wird und muß die rein mechanistische Naturforschung auf den Nachweis eines „Zweckes" in der Natur verzichten. Denn in dem „Physischen" als solchem läßt sich höchstens „Zielstrebigkeit" (K. E. v. Baer) im Zusammenhang mit anorganischem und organischem Gestaltungstriebe nachweisen. Aber eben deshalb ist von diesem Gesichtspunkte aus eine Welterklärung — näher: ein Verständniß der Menschheitsgeschichte auf dem Naturboden irdischer Welt — schlechterdings unmöglich. Die Appellation an das „Naturgesetz", die Annahme eines Protoplasma oder Bathybios, einer Attraction und Repulsion (resp. Vibration) der Atome oder Dynamiden, die Hypothese einer „Selection" und „Zuchtwahl" in unendlich langen Zeiträumen erscheint uns wie ein asylum ignorantiae. Ist die Himmel und Erde umfassende Weltorganisation eine ziel- und zwecklose, dann ist und bleibt doch der „Zufall" das sie beherrschende „Princip" (!). Das wäre aber eins mit der

unsinnigen Behauptung der Grundlosigkeit und Unvernunft wie des Weltdaseins, so der schöpferischen oder zeugenden Macht. Uns aber ergiebt sich aus dem geistigen Freiheits- und Vernunftgrunde der Weltschöpfung (s. o. sub 2) mit innerer (logischer, ethischer und ästhetischer) Nothwendigkeit ein bewußt gedachtes und gewolltes Ziel. Das erst nennen wir mit vollem Recht den „Zweck" (als „Willensziel" nach Kant). Der Zweckbegriff steht und fällt mit jener oben beschriebenen geistig-idealen Signatur der Welt.

Freilich darf der gottgesetzte Schöpfungszweck oder die Verwirklichung eines Schöpfungsplans nicht als Befriedigung eines dem göttlichen Selbstleben innewohnenden Mangels durch außer ihm liegende „Mittel" vorgestellt werden (Spinoza). Auch dürfen wir weder die Welt, noch das sich in ihr verwirklichende Reich Gottes als „den Selbstzweck" Gottes bezeichnen (A. Ritschl). Das wäre nicht blos mißverständlich ausgedrückt, weil es im pantheistischen Sinne gedeutet werden könnte; es widerspräche auch der von uns bereits erkannten Selbstgenugsamkeit des selbstherrlichen und in sich seligen Geistes (§ 5, 1; 10, 2). Nimmermehr aber kann die Selbstoffenbarung dieses Geistes ohne einen, seinem inneren idealen Wesen entsprechenden Willens- und Liebeszweck gedacht werden, es sei denn, daß wir uns einen todten oder abstracten Gott vorstellen, der überhaupt zu vornehm wäre, um sich in Wort und That schöpferisch kund zu thun und innerweltlich, resp. innergeschichtlich zu bezeugen. Liegt der gesammten Schöpfung eine Ideenfülle zu Grunde, so wird und muß auch in der sinnlich erscheinenden Welt Geist und Wesen des Schöpfers sich abspiegeln. Die Selbstverherrlichung oder die Ehre Gottes (§ 10, 1) ist also auch der nächste und höchste Endzweck der Creatur.

Die Selbstverherrlichung in der Offenbarungssphäre darf aber nicht (in pantheistischer oder pankosmistischer Weise) als Selbstvermittelungsproceß Gottes oder (nach mystisch-speculativer Auffassung) als Selbstdarstellung Gottes in der Sphäre der Leiblichkeit gefaßt werden. Creation ist noch nicht Incarnation; sie involvirt nur die Möglichkeit, keineswegs aber die an sich seiende

Nothwendigkeit einer Verleiblichung oder Menschwerdung Gottes als Schöpfungsziel (s. w. u. § 27). Die Selbstverherrlichung Gottes in der Creatur trägt vielmehr den Charakter der *Manifestation*. Und diesem Zweck entsprechend muß auch die ursprünglich durch Gottes Wort und Willen hervorgebrachte Welt derart organisirt gewesen sein, daß in ihrer äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Eigenart das Wesen göttlicher Herrlichkeit wahrnehmbar in die Erscheinung treten konnte. Hier wurzelt der für die ganze heilsgeschichtliche Selbstoffenbarung (Revelation) Gottes so wichtige Begriff der *Theophanie*, kraft welcher der selbstherrliche Gott (durch herablassende *Selbstbeschränkung*) der leiblich und zeiträumlich bedingten Creatur *zugänglich*, ja für den heilsfähigen Menschen, auf den die Schöpfung (insonderheit das Hexaëmeron) abzielt, sozusagen erst *umgänglich* wird. Der Paradieseszustand der Anfangswelt, in der sich die „Ur-Geschichte" zwischen Gott und Mensch abspielt (s. w. u. § 16), ist die nothwendige Voraussetzung für diese Selbstverherrlichung und Selbstmanifestation Gottes in der Welt. Als „Garten Eden", als „Paradies" gedacht, war sie durchaus frei von dem Widerspruch des Uebels, wie von der zersetzenden Macht der Todesgewalten und dem Leben zerstörenden und zerfressenden „Kampf ums Dasein". Diese werden uns erst verständlich nach eingetretener Sünde (§ 22 f.).

Die ursprüngliche „Güte" oder „Vollkommenheit" der durch Gottes Wort und Geistesthat hervorgerufenen Welt — (siehe, es war Alles „sehr gut!") — schließt aber weder die Entwickelungsfähigkeit und -bedürftigkeit, noch die Möglichkeit einer Fehlentwickelung aus. Denn mit der Erschaffung einer persönlichen Creatur, die zu gesegneter Arbeit und Herrschaft über die Welt berufen ward, sowie mit dem Gedanken einer Geschichtsentwickelung ist nothwendig auch die, wenn auch bedingte *Freiheit* der Selbstbethätigung und demgemäß auch die *Möglichkeit* eines Mißbrauchs dieser Freiheit gesetzt (s. w. u. § 18 ff.). Aber zunächst weist uns die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt darauf hin, daß sie nicht blos in Naturherrlichkeit prangte, sondern der geeignete Boden war und

mehr und mehr werden sollte für eine culturliche und geschichtliche Entwickelung (s. § 13 f.). So erscheint die Welt zum Reizmittel und zum Organisationsgebiet für den Menschen bestimmt und geeignet, auf daß sich in ihr das „Reich", d. h. die Königsherrschaft Gottes in Form menschlicher Liebes- und Lebensgemeinschaft verwirkliche. „Nicht die Menschwerdung des Sohnes Gottes" oder sein „Eingehen ins Fleisch" ist die nothwendige Folge der Weltschöpfung — das ist erst Folge der Sünde und Mittel der Erlösung —, sondern die „Sohnwerdung der Menschheit" erscheint als das ursprüngliche Weltziel Gottes (so J. T. Beck, Gl.L. II S. 273). Der Satz: „die Welt ist zur Ehre Gottes geschaffen", wandelt sich so zu dem erweiterten Folgesatz: „die Welt ist zur Beseligung der Menschheit und zu einem Reiche Gottes durch die allmächtige Liebe ins Dasein gerufen worden". Das „Reich" oder die „Königsherrschaft Gottes in der Menschheitswelt" ist zwar nicht „Selbstzweck Gottes", wohl aber der selbstgesetzte Zweck, d. h. die Liebesabsicht Gottes in der „von ihm, durch ihn und zu ihm" geschaffenen Welt.

Nicht also die Unendlichkeit des Raumes mit seinen Millionen von „Welten", noch auch die grenzenlose Zeitdauer unabsehbarer Entwickelungsperioden begründet für unsern christlichen Glauben die Größe und den Werth der Welt. Nur sofern und soweit wir durch die in Christo gipfelnde Selbstoffenbarung Gottes des allmächtigen Vaters von dem persönlichen Contact zwischen dem creatürlichen und creatorischen Geiste etwas wissen und erleben, d. h. nur unter Voraussetzung einer zwischen dem Heilsgott und der heilsfähigen Menschheit sich begebenden Geschichte wird die gesammte Schöpfung ein reiches Gebiet wahrer Selbstverherrlichung Gottes und wirklicher Gottesgemeinschaft der Menschen. Das spiegelt sich urbildlicher Weise ab in der Sabbathruhe Gottes. Diese kann — da von einer Ermüdung Gottes oder einem wirklichen Aufhören seiner schöpferisch gestaltenden, erhaltenden und weltregierenden Thätigkeit nicht die Rede sein darf —, nur so viel bedeuten, daß „Gott nicht über den Menschen hinaus hat schaffen wollen" (v. Hof-

mann). Die „Ruhe Gottes" symbolisirt also für uns die nunmehr eintretende selige und beseligende Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch innerhalb der irdischen Schöpfungssphäre (W. Volck, „Die Urgeschichte" 1897 S. 12 f.). Daher gewinnt eben — wie wir schon oben sahen (S. 292 ff.) — die Erde gegenüber allen sonstigen „Welten" vom teleologischen Gesichtspunkte aus eine ganz besondere, centrale Bedeutung — wir könnten sagen einen „Ewigkeitswerth" — sowohl für die urgeschichtliche Selbstkundgebung Gottes als für die weitere Entwickelung und schließliche Vollendung des Reiches Gottes. Denn dieses soll sich nicht etwa in einem nebulosen „Jenseits" vollziehen, sondern auf dem durch himmlische Geisteskräfte belebten und durch Gottes Wort und That geheiligten irdischen Schauplatz einer gottmenschlichen Entwickelung (vgl. w. u. § 60 f.).

So weist uns bereits die erste Schöpfung mit dem ersten Adam in prophetischer, urbildlicher Vorstufe auf die Neuschöpfung in dem zweiten Adam und auf das schließliche Schöpfungsziel in der vollendeten Gottesmenschheit hin. Das werden wir in dogmatischem Zusammenhange näher zu begründen und zu erläutern im Stande sein, wenn wir Natur und Geschichte als die Gebiete göttlicher Welterhaltung (§ 13) und Weltregierung (§ 14) mit steter Beziehung auf die geschichts- und heilsfähige Creatur näher ins Auge fassen.

§ 12. Zusammenfassung.

1. Im Gegensatz zu allen heidnischen Ideen von einer materiell bedingten Kosmophysis oder ewigen Kosmogonie behauptet der christliche Glaube eine Weltschöpfung (Kosmoktisis) in dem Sinne, daß der allmächtige Gott mit dem Weltsubstrat (ex nihilo) auch den wunderbaren Anfang einer zeiträumlich bedingten Weltorganisation (in tempore) gesetzt und gewollt hat.

2. Der geistige Freiheitsgrund der Schöpfung kann (ätiologisch) nur so gewahrt werden, daß wir die Welt, als eine durch das Wort Gottes (Logos) entstandene und kraft seiner Geist-

wirkung belebte, aus der sich selbst mittheilenden und herablassenden Liebe Gottes des Vaters herleiten.

3. Damit ist auch (teleologisch) das Schöpfungsziel gewährleistet, sofern mit der ursprünglichen, in ihrer paradiesischen Eigenart prangenden Weltorganisation auch der durch die Sabbathruhe symbolisch vorgebildete, auf Erden sich erfüllende Reichszweck zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschheit angebahnt erscheint. Darauf weisen uns sowohl die Welterhaltung (§ 13), als die Weltregierung Gottes (§ 14) hin.

a) Die h. Schrift giebt uns im Grunde keine Schöpfungslehre, sondern nur einen Schöpfungsbericht, und zwar einen doppelten, indem der erste (1 Mos. 1, 1—2a) die anfangsweise Entstehung und allmähliche Gestaltung der Welt („Himmel und Erde") auf den Menschen hin, der zweite (1 Mos. 2, 4—2, 3) die Beziehung des in geschlechtlicher Differenzirung geschaffenen Menschen zu der ihn umgebenden und als sein Herrschaftsgebiet ihm angewiesenen irdischen Naturwelt darstellt (s. w. u. § 16). Daher darf man eigentlich nicht von „zwei Schöpfungsberichten" reden, um dann vergebliche Ausgleichsversuche zu machen, sondern muß von vorn herein den specifisch unterschiedenen Gesichtspunkt in beiden Berichten betonen. Der erste stellt mit Hervorhebung der Zeitfolge (Sechstagewerk) die Erschaffung der Naturwelt auf den Menschen hin dar; der zweite erzählt die beginnende Geschichte (תּוֹלְדוֹת = Genealogie, Geschlechtsfolge vgl. 1 Mos. 2, 4; 6, 9; 10, 32 ꝛc.) des Erschaffenen (ohne Rücksicht auf die Zeitfolge ihrer Erschaffung) vom Menschen aus betrachtet. Mit Recht ist betont worden (Hofmann, Schriftbew. I. 277 ff.), daß beides „auseinanderzuhalten" sei, um das „Charakteristicum der Offenbarungsreligion gegenüber der heidnischen Naturreligion, die „beides vermengt", zu wahren (W. Volck, Urgeschichte S. 10). Ob die beiden Berichte — die vielfach eine Parallele, aber zugleich eine wesentliche Correctur heidnischer (bes. assyrisch-babylonischer) Sage enthalten (gegen Gunkel, Stengel u. A.) — aus offenbarungsmäßiger Vision (H. Kurtz, neuerdings Stosch), oder geschichtlicher Ueberlieferung (Fr. Delitzsch, Keil, Rupprecht u. A.) entstanden, läßt sich wohl kaum entscheiden, ist auch für unsern Glauben unwesentlich. Die Hauptsache ist: es wird hier keine naturwissenschaftliche Darlegung und Erklärung der Weltentstehung beabsichtigt oder gegeben, sondern es waltet die religiöse Betrachtung in dem Sinne vor, daß die gesammte Welt und die Erde, als Schauplatz der Menschheitsgeschichte, einzig und allein auf Gottes schöpferisches Wort und belebenden Geist zurückgeführt wird. Wir dürfen nicht sagen: „die Einzelheiten der Schöpfungsberichte kümmern den Glauben nicht" (J. Kaftan, Dogm. S. 227). Es ist freilich für den

Glauben gleichgiltig, ob man naturwissenschaftlich eine vulkanistische oder neptunistische Theorie der Weltentstehung aufstellt. Denn jenes „Gewässer", über dem „der Geist Gottes schwebte" (eigentlich „brütete" מְרַחֶפֶת 1 Mos. 1, 2) könnte eventuell erst Folge einer allmählichen Erkaltung der glühenden Erdkugel gewesen sein. Entscheidend ist zweierlei: 1. daß es heißt „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde"; und 2. in zeitlicher Aufeinanderfolge (Sechstagewerk) ließ er die Welt durch sein allmächtiges Wort (Es werde) entstehen und „ruhte" nicht eher, als bis der zur Gemeinschaft mit Gott bestimmte gottesbildliche Mensch (s. § 16, a), die irdische Krone der Schöpfung, da war. Das בָּרָא beweist zwar nicht direct die absolute Neusetzung (aus Nichts). Denn בָּרָא (wie das neutestamentliche κτίζειν, eigentlich: gründen, einrichten) wird auch synonym mit עָשָׂה, יָצַר, כּוֹנֵן (1 Mos. 1, 26 f.; 2, 3 f., 7 f.; Jes. 44, 6 ff., Ps. 24, 2; 33, 15; 74, 17. 89; 94, 9; Amos 9, 5 f.) resp. mit ποιεῖν, καταρτίζειν gebraucht (Eph. 2, 10 αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χῷ vgl. Ebr. 1, 2; 11, 3: κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ). Aber aus dem Zusammenhange ergiebt sich, daß Alles, was da ist, auf seinen Willen und sein Wort allein zurückzuführen sei. So weisen die Propheten (Amos 4, 13; 5, 8; Jes. 37, 16) auf den Gott hin, der allein der wahre Gott ist „über alle Reiche der Erde", weil er „Himmel und Erde gemacht hat" und „den Geist in der Brust des Menschen bildete" (Sach. 12, 1). Ps. 33, 6. 9 heißt es: „Durch das Wort Jahwe's ist der Himmel gemacht und sein ganzes Heer durch den Hauch seines Mundes... Er befahl, so stand es da." Daher ist die ganze Welt als ein (zeitlich geartetes) Product der (ewig lebendigen) Weisheit Gottes anzusehen. „Von Ewigkeit her" — so heißt es Spr. Sal. 8, 23 ff. — „bin ich (die Weisheit) eingesetzt, zu Anbeginn seit dem Ursprung der Erde". Die Formel „aus Nichtseiendem" (ἐξ οὐκ ὄντων) findet sich erst in den Apokryphen (2 Makk. 7, 28), sowie dort auch von der „ungestalten Materie" (ἄμορφος ὕλη) die Rede ist (Weish. 11, 18).

Sehr häufig wird im A. T. das Wunderbare göttlicher Schöpfung und Neuschöpfung hervorgehoben. So Ps. 139, 14: „Wunder (נִפְלָאִים) sind deine Werke" (vgl. Ps. 9, 2; 26, 7; 40, 6; 72, 18). Auch wo Gott verspricht „ein Neues zu schaffen" (Jer. 31, 22), soll es durch seine Geistes- und Wundermacht geschehen. Freilich stets in weiser, von ihm selbst bestimmter Ordnung. Die Allmählichkeit und der Fortschritt der Weltorganisation zum gottgewollten Ziele hin prägt sich deutlich aus in jenem ersten Schöpfungsberichte durch das wiederholte „es wurde vollendet" oder „Gott vollendete (וַיְכַל) am siebenten Tage all sein Werk und siehe es war sehr gut" (וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד 1 Mos. 1, 31; 2, 2 vgl. Weish. 1, 14). In dem sogen. zweiten Bericht (1 Mos. 2, 4 ff.) wird sodann hingewiesen auf das Paradies und den Lebensbaum mit Beziehung auf des Menschen gesegnete Arbeit und ewige Lebens-

bestimmung (s. § 16, 8) — im Gegensatz zu den drohenden Todesgewalten, die mit dem Essen vom „Baum der Erkenntniß" über die Menschheit kommen sollten (1 Mos. 2, 9. 16; Weish. 1, 13). — Die zeitliche Aufeinanderfolge der sogen. „Schöpfungstage" und „das allmähliche Werden" der ins Dasein gerufenen Creatur setzt nothwendig einen zeitlichen Weltanfang voraus. Das liegt in dem ersten Wort der Bibel (בְּרֵאשִׁית) enthalten, sowie in dem Ausdruck: „zur Zeit (בְּיוֹם) als Jahwe Gott Erde und Himmel machte" —, zugleich ein Erweis dafür, daß die sieben „Tage" lediglich zur „Einkleidung" des Gedankens dienen, wie oft durch Gottes Wort neue Schöpfungsanfänge eintreten, nicht aber wie lange sie dauerten. Mit Recht sagt W. Volck — in dem schon genannten Vortrage über die Urgeschichte S. 9 —, daß diese „Einkleidung" lediglich den Zweck hat, die „Allmählichkeit des Schaffens Gottes nach dem Bilde menschlichen Schaffens und die Werke des Schöpfers nach dem Bilde menschlicher Tagewerke darzustellen". Nur ist mir nicht verständlich, warum Volck dann den Gedanken an aufeinanderfolgende „Schöpfungsperioden" als „unmöglich" zurückweist. Denn, wenn es nicht Tage von 24 Stunden waren (was für die drei ersten absolut unmöglich erscheint, da von der „Sonne" erst am vierten Tage die Rede ist), so waren es doch aufeinanderfolgende, nicht scharf zu begrenzende Zeiträume, deren Siebenzahl eben auf den in Israel geheiligten und ursprünglich gottgewollten Sabbath hinweisen sollte (vgl. 2 Mos. 20, 11; 31, 15 שַׁבַּת קֹדֶשׁ לַיהוָה; 35, 2; 5 Mos. 5, 12 ff.) „zum Zeichen zwischen mir und ihnen, damit man erkenne, daß ich, Jahwe, es bin, der sie heiligt" (Ez. 20, 12). Und weil im Menschen die Schöpfung gipfelt, so weist uns die erste Dreizahl auf die Lebensbedingungen, die zweite auf die Vorstufen menschlicher Vollkommenheit hin. Damit ist zugleich durch das alttestamentliche Zeugniß bestätigt: a) der Schöpfungsbegriff: Alles ist im Anfang und in geordneter Stufenfolge von Gott allein gemacht; b) der Schöpfungsgrund: durch Gottes Wort und Geist entsteht und besteht Alles; und c) das Schöpfungsziel: die durch Gottes Sabbath-Ruhe zur Heiligung und zur Weltbeherrschung berufene Menschheit. Das Alles aber „zur Ehre Gottes". Vgl. Spr. 16, 4: „Alles hat Jahwe zu seinem Zweck geschaffen". S. a. Ps. 8, 5—7; 19, 2 ff.; 46, 11; 93, 1 ff., 96, 10 ff.; 100, 3: Erkennet, daß Jahwe Gott ist: er hat uns gemacht und sein sind wir, sein Volk und Schafe seiner Weide; Ps. 104, 1—4; v. 24: „Wie sind deiner Werke so viel, Jahwe! du hast sie alle in Weisheit geschaffen, .. v. 31 die Herrlichkeit Jahwes währt ewig, Jahwe freut sich seiner Werke". So steht denn auch bereits im A. B. das Schöpfungsziel Gottes fest. „Fürwahr" spricht der Herr im Hinblick auf das Ende aller Tage, — „ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde" (Jes. 65, 17: בּוֹרֵא שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וָאָרֶץ חֲדָשָׁה vgl. mit Jes. 66, 22). —

Im N. T. setzt Jesus die alttestamentliche Schöpfungsidee voraus,

wenn er (z. B. Mark. 13, 19) redet von der ἀρχὴ κτίσεως, ἣν ἔκτισεν ὁ θεὸς ἕως τοῦ νῦν (vgl. Mark. 10, 6: von Anfang der Creatur hat Gott ſie als Mann und Weib geſchaffen). Und wiederholt braucht er den Ausdruck: πρὸ oder ἀπὸ καταβολῆς κόσμου (Matth. 13, 35; 25, 34; Luk. 11, 50; Joh. 17, 24; vgl. Eph. 1, 4 ff.; Ebr. 4, 3; 9, 26; 1 Petr. 1, 20; Off. Joh. 10, 6; 13, 8; 17, 8). Aller heidniſchen Creaturvergötterung gegenüber (Röm. 1, 25: ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα cf. v. 20) weiſt Paulus die Athener (Apoſtg. 17, 24 f.) auf den Gott, der die Welt und Alles, was in ihr iſt, gemacht hat (vgl. Apoſtg. 14, 15). Am deutlichſten wird ſeine ſpecifiſch ſchöpferiſche Allmacht charakteriſirt Röm. 4, 17, wo von Gott geſagt wird, daß er nicht blos „die Todten lebendig macht", ſondern „das Nichtſeiende ins Daſein ruft". Daher iſt Alles (τὰ πάντα Röm. 11, 36; 1 Kor. 8, 6) „von ihm und durch ihn und zu ihm hin geſchaffen", weshalb ihm allein die δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας gebürt. Und zwar μὴ ἐκ φαινομένων (Ebr. 11, 3) iſt das Sichtbare geworden, d. h. nicht etwa aus der phänomenalen (materiellen) Sinnenwelt entſtanden, ſondern durch Gottes Allmachtswort geſchaffen, was wir freilich nur durch den Glauben erkennen (πίστει νοοῦμεν; vgl. Röm. 1, 19 f.). Specifiſch neuteſtamentlich, wenn auch im engſten Anſchluß an den altteſtamentlichen Schöpfungsbericht, iſt aber der Gedanke, daß durch den vorweltlichen, ewigen und in der Fülle der Zeit (Gal. 4, 4) erſchienenen Logos (Joh. 1, 14; Kol. 1, 16 f.) ſchon die erſte Weltſchöpfung, und dann die mit dem zweiten Adam geſetzte Neuſchöpfung entſtanden iſt. Darin ſtimmt der tiefſinnige, mit ſeinem ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος an Gen. 1, 1 erinnernde johanneiſche Schöpfungsbericht (Joh. 1, 1—3 vgl. mit Off. 3, 14 wo der Sohn Gottes als ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ bezeichnet wird) und der Gedanke des Ebräerbriefes (1, 2 f. δι' οὗ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας vgl. 11, 3), ſowie Pauli Bezeichnung des Gottesſohnes als des πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Kol. 1, 15) aufs Beſte zuſammen. Dem zeitlichen Anfang der Creatur ſteht der Logos, reſp. der „Erſtgeborene" als der ewig „zu Gott ſeiende" gegenüber (das ἦν iſt zu betonen, er war ſchon da, da die Welt anfangsweiſe wurde). Sagt doch Paulus von dem geſchichtlich erſchienenen „Jeſus Chriſtus", daß durch ihn (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) Gott Alles geſchaffen habe (Eph. 3, 9; 1 Kor. 8, 6), womit freilich die hiſtoriſche Perſon nur in ihrem vorweltlichen und überweltlichen Daſein (Präexiſtenz) gemeint ſein kann. Daher iſt auch „auf ihn hin" das Weltziel gerichtet (ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν 2 Kor. 8, 6; Röm. 11, 36), ſo daß der erſte Adam auf den zweiten hinweiſt (1. Kor. 15, 45 ff. vgl. v. 22). Der „neue Menſch" der „nach Gott geſchaffen wird" (Eph. 4, 24; Kol. 3, 9), iſt nichts anderes als die neuſchöpferiſche Herſtellung des Erſtgeſchaffenen zum gottgewollten Ebenbilde (ſ. w. u. § 16, a). Das Ziel des Alls iſt aber das πλήρωμα τῶν καιρῶν, wo ſchließlich „keine Zeit" mehr ſein ſoll (Off. 10, 6: χρόνος οὐκέτι ἔσται).

Da ſoll ſich dann jene Verheißung von dem „neuen Himmel und der neuen Erde“ erfüllen, die Gott „ſchaffen“ will (vgl. Off. 21, 1; 2 Petr. 3, 13 mit Jeſ. 65, 17). In dieſem Vollendungsreiche wird man das große Lobelied ſingen, das der geiſterfüllte Seher die himmliſch Verklärten vor dem „Stuhle“ Gottes anſtimmen läßt (Off. 4, 11): „Würdig biſt du, Herr unſer Gott, zu nehmen Preis und Ehre und Gewalt; denn du haſt alle Dinge geſchaffen und vermöge deines Willens (*διὰ τὸ θέλημά σου*) waren ſie da und wurden geſchaffen“.

b) Die allgemeine Grundlage der kirchlichen Schöpfungslehre in den ökumeniſchen Bekenntniſſen iſt einerſeits — wie es im Nicänum heißt — das Credo in unum Deum omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium et invisibilium; andrerſeits das Credo in unum dominum Jesum Christum ..... genitum non factum ... per quem omnia facta sunt et in Spir. S., dominum vivificantem ꝛc. — Im Apoſtolicum iſt das creatorem coeli et terrae ſpäterer Zuſatz zu patrem omnipot., während im altrömiſchen Symboltext ſich nur das Epitheton: *παντοκράτωρ* findet. Jedenfalls iſt für das altkirchliche Dogma von der Schöpfung — ſowohl im Nicänum wie im Apoſt. — der trinitariſche Hintergrund gewährleiſtet (vgl. Art. 1 im Cat. maj. p. 449 f.). Charakteriſtiſch für den ſpecifiſch chriſtlichen Glauben iſt es, daß ſchon die älteſten Lehrzeugen (z. B. der Hirte des Hermas) die Schöpfung aus Nichts behaupteten, während die Apologeten (Juſtin, Athenagoras, auch Clem. Alex) die im Grunde heidniſche Vorſtellung von einer Weltbildung *ἐξ ἀμόρφου ὕλης* nicht ſo beſtimmt abwieſen. Erſt gegenüber der gnoſtiſirenden Idee von einem zwiſchen dem höchſten Gott und der geſtaltloſen Materie vermittelnden Weltbildner (Demiurg) ward (beſ. durch Iren., Hippol., Tert.) jene altkirchliche Lehre näher fixirt und namentlich von Auguſtin das Zeitmoment (Anfang der Welt) als mit dem Begriff der creatura nothwendig geſetzt hingeſtellt (ſ. w. u.). — Die origeniſtiſche Idee von einer „ewigen Schöpfung“ — wenn auch nicht dieſer ſichtbaren Welt, ſo doch einer idealen Weltenreihe (Geiſterwelt vgl. de princ. III, 5. 3) — iſt nie Kirchenlehre geworden. Sie findet ſich charakteriſtiſcher Weiſe nur bei pantheiſtiſch angehauchten Myſtikern wie Scotus Erigena oder heterodoxen Theologen wie Abälard. — Darin waren und ſind alle chriſtlichen Confeſſionen einig, daß die Welt als creatura allein auf Gottes allmächtiges Schöpfer-Wort zurückzuführen ſei, mit Ausſchluß einer materia ex qua und mit Abweiſung des Gedankens einer ewigen (theogoniſchen) Weltwerdung (Emanation). Daher ſtellten die a. DD. die Formel einer creatio ex nihilo und in tempore auf. Das nihil ſollte nicht als privativum (*μὴ ὄν* oder *κένωμα* im platoniſchen Sinne), ſondern als pure negativum (*οὐκ ὄν*) gefaßt werden, weshalb auch ſtatt des ex nihilo geſagt wurde post nihilum creavit Deus mundum oder ſtatt in tempore die

Formel cum tempore gebraucht wurde — alles menſchlich unzulängliche Ausdrücke für den an ſich wahren Gedanken des Glaubens an eine wirkliche Schöpfung, d. h. der creatio als einer actio Dei, qua res omnes visibiles et invisibiles liberrimae voluntatis suae imperio omnipotenter et sapienter produxit (ex nihilo sex dierum spatio ſ. w. u.) in nominis sui laudem et hominum utilitatem (Quenſtedt). Chemnitz weiſt darauf hin, daß die philosophia creationem ex nihilo ignorat, angeblich weil de nihilo nihil fit. Aber dieſer Satz gelte nur für das Gebiet der causae secundae. Hier aber — beim Schöpfungsbegriff — handle es ſich zunächſt um jene creatio prima (immediata), durch welche kraft der omnipotentia absoluta (ſ. o. S. 258) ſowohl der Stoff, wie die erſte Daſeinsform der Welt entſtanden ſei. Daran ſchließe ſich die creatio secunda (mediata seu continuata), wo Gott kraft ſeiner omnip. ordinata in beſtimmter Zeitfolge (Hexaëmeron) ex nihilo privativo (dem tohuwabohu) die vollendete Welt geſchaffen habe. Dabei halten die a. DD. an der buchſtäblichen Deutung der „ſechs Tage“ feſt, ohne doch im Stande zu ſein, jene creatio secundi ordinis klar und beſtimmt gegen die conservatio (ſ. § 13) abzugrenzen. Auch kommt es bei ihnen nicht zur beſtimmten Entwickelung des Gedankens, daß im Schöpfungsbegriff (ſ. o. S. 299 ff.) der Wunderbegriff ſeine eigentliche Wurzel hat. Sie unterſcheiden wohl miracula naturae, providentiae et gratiae (ſ. § 13, b) aber nicht im Zuſammenhang mit der Lehre von der creatio. Die alt-athanaſianiſche Idee von einer κτίσις δευτέρα (καινὴ κτίσις in Chriſto) und κτίσις τρίτη (ἐξανάστασις τῶν νεκρῶν im αἰὼν μέλλων) wird nur bei der Frage nach dem finis creationis von unſeren a. DD. geſtreift (ſ. w. u.). Der finis et interitus mundi wurde aber mit ins Feld geführt als Argument für die zeitliche Weltentſtehung (mundus nec ab aeterno fuit, nec ab aeterno creari potuit, sed in principio illo, quo omne tempus fluere coepit). Dabei wurde die Unfaßbarkeit dieſes Myſteriums für unſer zeitlich bedingtes Denken voll anerkannt, indem es ſich hier nicht blos um einen ſogen. art. mixtus, ſondern um einen art. fund. fidei handle. Die Frage aber — wie ſie Auguſtin ſchon aufwarf (De civ. Dei XI, 5; vgl. Conf. XI, 12 sq.) — was denn Gott gethan, bevor er die Welt erſchaffen, wurde zurückgewieſen mit dem Hinweis darauf, daß für den ewigen Gott (reſp. für ſeine semper praesens aeternitas, wie Auguſtin ſie nannte) kein Zeitmaß gelte.

Gleichwohl wurde bei Erörterung der Frage nach dem Grunde der Weltſchöpfung das decretum creationis (die Weltidee in Gott) als ewig gefaßt (beſ. von den reformirten Dogmatikern). Die Weltwirklichkeit aber iſt und bleibt ein opus externum Dei (opus ad extra ſ. o. S. 233 ff.), das er nach ſeinem beneplacitum als actio libera vollzogen habe. Non necessitas naturae — ſagt Calov — sed libertas voluntatis sese communicantis ſei die causa creationis, wobei die bonitas Dei betont wurde, qua sese ut

summum bonum communicare voluit et liberrime communicavit. Hollaz begründet das näher dadurch, daß Gott, als ſelbſtgenugſames Weſen (*αὐταρχέστατος*) potuit creare aut non creare, citius vel serius (?), hoc vel alio modo condere (??) — was freilich an die Scotiſtiſche Willküridee heranſtreift. Trotzdem wurde die Schöpfung (opus ad extra) als trinitariſche Selbſtbezeugung des ſich offenbarenden Gottes (*τρόπος ἀποκαλύψεως*) anerkannt, ſofern der Vater, *ἐξ οὗ τὰ πάντα* (1 Kor. 3, 6; Röm. 11, 36), propter ordinem operandi durch den Sohn (*δι' οὗ τὰ πάντα* Joh. 1, 3; Ebr. 1, 2) und in kraft des alles creatürliche Leben erfüllenden Geiſtes (Gen. 1, 2; *εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* Röm. 11, 36) Himmel und Erde geſchaffen.

Der geocentriſche Geſichtspunkt wird von den lutheriſchen Dogmatikern inſofern gewahrt, als der finis ultimus creationis nicht blos — wie die Calviniſten einſeitig gemäß ihrem decretum generale behaupteten — die gloria Dei ſei (Pſ. 19, 2), ſondern die Offenbarung der Liebe und Gnade Gottes im regnum gratiae, d. h. in der zur Gemeinſchaft mit ihm geſchaffenen Menſchheit (finis intermedius hominum utilitas; omnia enim Deus fecit propter hominem, hominem autem propter se ipsum). Dazu ſei die Erde von Anfang an zum paradieſiſchen Wohnſitz der Menſchheit beſtimmt und in vollkommener Weiſe von Gott geordnet geweſen. Nicht die Menſchwerdung Gottes — wie Oſiander meinte — ſei das nothwendige Schöpfungsziel. Dieſe ſei vielmehr als Wiederherſtellung (Neuſchöpfung) in Folge des eingetretenen Verderbens durch die Sünde nothwendig geworden, ſo daß nun thatſächlich — durch Gottes erbarmende Liebe — die Welt ihr Ziel in Chriſto habe (Kol. 1, 16; Eph. 1, 10). Dieſes Ziel aber iſt die consummatio mundi. Es verwirklicht ſich jedoch ſo, daß die Erde der Schauplatz auch der ſchließlichen Sabbathruhe oder Gottesgemeinſchaft der Menſchen im regnum gloriae bleibt. Wenn alſo auch im Allgemeinen als effectus creationis „terra et coelum“ hervorgehoben werden (creatura visibilis et invisibilis), ſo iſt doch der „Himmel“ nicht blos als der geſchaffene, d. h. als coelum physicum (aër et aether) die Erde umgebend zu denken, ſondern bezeichnet die an keinen beſtimmten (jenſeitigen) Ort gebundene Herrlichkeit und Majeſtät Gottes (coelum Dei majestaticum), kraft welcher er die Engel und vollendeten Geiſter an ſeiner Seligkeit Theil nehmen läßt (coelum angelorum et beatorum). Die Erſchaffung eines coelum empyreum seu igneum als begrenzte „Wohnſtätte“ Gottes wird von den a. DD. mit Recht beſtritten; denn das ſei kein locus corporeus seu determinatus, ſondern nur jenes uns unfaßbare certum *ποῦ*, wo ſich Gottes Allgegenwart und Herrlichkeit durch Chriſtum ſo offenbare, daß — kraft der Ubiquität des wunderbar verklärten und erhöhten Menſchenſohnes (im Gegenſatz zur reformirten Chriſtologie) — die Erde ſelbſt zum Schauplatz ſeiner erlöſenden Wirkſamkeit werde und ſchließlich in dem coelum

novum und der terra nova (Off. 21, 1 vgl. mit Jes. 65, 17; 66, 22; 2 Petr. 3, 13) zu vollendeter Offenbarung gelangen soll (s. w. u. Absch. VI, § 60 f.).

c) Den Gegensatz gegen das kirchliche Dogma von der Schöpfung — das will von vornherein festgehalten sein — bildet nicht die „exacte" Naturwissenschaft. Diese kann und darf nichts über den wirklichen Ursprung der Welt — sei es der anorganischen oder organischen — sagen wollen. Denn diese Frage liegt außerhalb ihrer Beobachtungssphäre. Und jede sichere, angeblich „wissenschaftliche" Behauptung in Betreff des Uranfangs wäre ein handgreiflicher logischer Sprung (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*). Will sie also bei ihrer Physik bleiben und nicht ins Gebiet der Metaphysik eingreifen, so haben wir Dogmatiker keinen Grund, sie zu bekämpfen. Ja, selbst die Hypothesen von einer Descendenz- und Artenbildung durch Transmutation oder Migration oder Selection ꝛc. können wir vom Standpunkt christlicher Weltanschauung offen lassen und freigeben, so lange sie sich nicht als dogmatische Theorie aufspielen (wie z. B. in Häckel's „Natürl. Schöpfungsgeschichte" 8. A. 1889). Das schlechthin unlösbare Problem, ja der schreiende Widerspruch bei dem rein materialistischen Köhlerglauben ist und bleibt doch der als Grundvoraussetzung geltende Satz: aus Unbewußtem soll Bewußtes, aus dem Mechanischen das Organische, aus Unvollkommenem das Vollkommene, aus dem Stoff der Geist, aus der Naturnothwendigkeit die zweckvolle Selbstbestimmung sich „entwickeln". Dabei wird nicht klar gesagt, was es denn um diese „stoffliche Natur" sei. Die oft wiederholten Phrasen: die Natur schafft, die Natur ordnet, die „Mutter" Natur erzeugt oder gebiert, ja: die Natur bezweckt Dieses und Jenes — sind lediglich ein asylum ignorantiae, ja etwas schlechthin Unfaßliches, wenn man nicht zu dem Wahlspruch sich entschließt: „Natur, du meine Göttin!" d. h. wenn man nicht durch Welt- und Naturvergötterung den Glauben an einen freien, lebendigen, geistigen, überweltlichen und übernatürlichen Schöpfergott zerstören will. Das „Universum" wird dann schließlich Gott — das kann, fromm gemeint, im Schleiermacherschen Sinne behauptet, oder speculativ-pantheistisch gedacht im Spinozistisch-Hegelschen Sinne durchgeführt werden. Beides beruht auf einer Ignorirung oder Beseitigung des grundlegenden Schöpfungsgedankens und der ihm innewohnenden Idee einer in der That wunderbaren Geistwirkung des allmächtigen Gottes. Es ist — wie K. E. v. Baer sich ausdrückte — der „Widerwille gegen den Schöpfer", der jene Naturschwärmer erfüllt und diese Philosophen blind macht gegen die Widersprüche ihrer eigenen Weltentstehungstheorie. — Da erscheint es denn mehr als bedenklich, daß die moderne Theologie die centrale und für den christlichen Glauben grundlegende Bedeutung der Schöpfungslehre zu verkennen oder gar sie zu beseitigen Gefahr läuft. — Wenn A. Ritschl in seinem „Unterricht in der christlichen Religion" (s. § 23) nur von Weltherrschaft, aber nichts von der Welt-

schöpfung zu sagen weiß; wenn er (R. u. V. III, § 25 S. 280 ff.) meint, daß wir „die Welt niemals als nicht vorhanden setzen" dürfen; wenn er — ähnlich wie Schleiermacher — die schlechthinige „Abhängigkeit der Welt von Gott" als das einzige Interesse des christlichen Glaubens bei der Frage nach der Weltentstehung bezeichnet und den Weltzweck mit dem „Selbstzweck" Gottes identificirt, so erscheinen uns hier die Grenzwälle gegen die dualistische und pantheistische Weltauffassung, wenn auch nicht durchbrochen, so doch gefährdet. Und J. Kaftans an sich berechtigte Warnung vor jedem Versuch einer „kosmologischen Speculation" (wie sie z. B. bei Frank und Dorner vorläge) darf doch nicht zu der Folgerung führen, daß der christliche Glaube und also auch die Dogmatik lediglich das Interesse habe, 1. „die Welt als im Verhältniß vollkommener (schlechthiniger) Abhängigkeit von Gott stehend" zu fassen, und 2. Alles in der Welt den Zwecken göttlicher Liebe (in der Verwirklichung des Reiches Gottes) dienen zu lassen (vgl. J. Kaftan, Dgmtk 1897, S. 227 ff. und S. 242). Kaftan selbst muß die Schöpfung „aus Nichts" und „im Anfang der Zeiten" als bedingend zugestehen für die christliche (teleologische) Weltanschauung. Denn: „bliebe für den Gedanken Raum, daß nicht Gottes Wille, sondern der von Gott unabhängige (ewige) Stoff der Welt es sei, auf den sich das Weltdasein zurückführt", so wäre es mit unserer Freudigkeit des Handelns und Zuversicht des Heils vorbei. Also „der Glaube, der Berge versetzt und die Welt überwindet", sei nicht ohne den Gedanken zu behaupten, daß „Gott die Welt aus nichts geschaffen" (S. 244 f.). Aber dieser Gedanke trage nicht den Charakter einer „objectiven Erkenntniß", sondern nur eines subjectiven Postulats im Zusammenhange mit unserer Heilserkenntniß. — Mir scheint das Eine das Andere nicht auszuschließen, sondern zu bedingen, wenn anders unser Glaube nicht blos (praktisch) „Weltüberwindung" (die gilt es doch nur gegenüber einer sündig gewordenen Welt), sondern auch die wahre Welterkenntniß und die wirkliche Weltbeherrschung fordert. Das setzt aber voraus, daß man energischen Protest erhebt gegen die Ewigkeit des Weltsubstrates und der Weltentstehung, wie sie nicht blos von einem D. Strauß (I, S. 639), sondern auch von Biedermann, ja selbst von O. Pfleiderer behauptet wird. „Als Act Gottes" — sagt Biedermann (a. a. O. S. 647 ff.) — „ist das Setzen der Welt ewig und allgegenwärtig; als Effect ist es unendlicher Naturproceß des endlichen (zeiträumlichen) Daseins, dem Gott in jedem Moment als abs. Grund immanent ist". Und O. Pfleiderer (Grundriß § 132) spricht sich ähnlich, wenn auch vorsichtiger, aber eben deshalb unklarer aus: „Die Schöpfung ist anfangs- und endlose Bethätigung göttlicher Allmacht, welche die unendlichen Potenzen des göttlichen Wesens in successiver Verwirklichung ins räumlich-zeitliche Dasein herausetzt und damit das innewirkende, stetige Lebensprincip des Weltproceßes bildet, wie es zur Erscheinung kommt in der gesetz- und zweck-

mäßigen Ordnung und Entwickelung des Weltganzen" (vgl. § 103). So wird doch der ewige Gott und der ewige Weltproceß in einander gemengt und der spinozistischen Argumentation: mundus est divinae naturae necessarius effectus Thür und Thor geöffnet. Hier reichen sich heidnischer Dualismus und philosophischer Pantheismus brüderlich die Hand.

Aus der Behauptung einer ewig-selbständigen Materie entsteht nothwendig die dualistische, aus der Leugnung der zeitlich bedingten Weltentstehung die pantheistische Gefahr. Beide berühren sich principiell in jener naturalistischen Tendenz, die Gott selbst als natura naturans faßt und den Geistesproceß (Gott als res cogitans) aus dem natürlichen Weltproceß hervorgehen läßt, mit Ignorirung des Satzes: quod non est in causa, non potest esse in effectu. So erscheint nicht blos der Hegel-Schelling'sche Gedanke eines Gottentwickelungsprocesses resp. einer „Identität" von Geist und Natur, sondern auch der Hartmann'sche Geistes-Monismus, bei welchem das „Unbewußte" sich erst zum Bewußtsein (im menschlichen Intellect!) emporarbeiten soll, wesentlich eins mit den modernen (naturalistischen) Entwickelungstheorien, welche für das „Naturgesetz" schwärmen, ohne den „Gesetzgeber" zu ahnen und den Schöpfer zu respectiren. Selbst ein Kant wußte nur die „Widersprüche" (Antinomien) in der Schöpfungsidee hervorzuheben und ein Fichte (Anweisung zum sel. Leben S. 160) diese selbst als den „Grundirrthum aller falschen Metaphysik" zu bezeichnen. Ihr idealistischer Subjectivismus versperrte ihnen den Einblick in eine nur durch den Glauben faßbare, gottgesetzte Weltwirklichkeit. Ja, die Welt selbst wird uns dann — nach Schopenhauers Grundidee — zu bloßer „Vorstellung" und zum bloßen Object unseres „Willens", sobald wir die Idee des Schöpfers und der Schöpfung bei Seite setzen. Wir „setzen" die Welt und der Nietzsche'sche „Uebermensch" wird zum „Herrn" der Welt, der es „so herrlich weit gebracht", sich aus dem „Heerdenvieh" durch den „Willen zur Macht" zum selbständigen Geistwesen emporzuarbeiten, um schließlich doch „in seines Nichts durchbohrendem Gefühle" sich selbst zum Naturproduct zu degradiren und der Affenbrüderschaft sich zu rühmen. Wenn irgendwo, so gilt hier das: principiis obsta! — Wir möchten diesen schwarmgeistigen Naturalisten mit ihrer mehr oder weniger frechen Gottesleugnung das dichterische Mahnwort Goethe's ins Gedächtniß rufen:

Geh in dich selbst! Entbehrst du drin
Unendlichkeit in Geist und Sinn,
So ist dir nicht zu helfen;
Drum hör doch auf zu helfen!

Hat doch selbst ein Darwin zugestanden, daß jener „Urform" organischer Wesen „das Leben zuerst vom Schöpfer" müsse „eingehaucht" worden sein. Und betonte doch Joh. Müller mit vollster Ueberzeugung, daß „nur ein

Wunder den lebendigen Organismus aus der leblosen Materie bilden könne (vgl. Steude in dem trefflichen, besonders gegen Stopford Brooke's Wunderleugnung gerichteten Aufsatz: „Der Anstoß des Wunders", Bew. d. Gl. 1899, 5 S. 204 ff.).

Daß gerade die christliche Weltanschauung mit ihrer Idee von der Erschaffung der Welt durch Gottes weise ordnenden Allmachtswillen uns auch für das tiefere Verständniß einer gesetzmäßig geordneten Naturentwickelung das Auge öffnet, wird die Lehre von der Welterhaltung (§ 13) zeigen. Nur gilt es, sich vor dem (Schleiermacher-Ritschl'schen) Gedanken zu bewahren, daß wir die Weltschöpfung selbst als ein gleichsam unfruchtbares Problem beseitigen müßten. Es reicht auch nicht aus, die „religiöse" Auffassung des Welt- und Naturzusammenhangs unter den Gesichtspunkt der „schlechthinigen Abh. von Gott" zu stellen — wie das z. B. Stopford Brooke (a. a. O. S. 56) thut, wenn er für die „christliche" Weltansicht das Losungswort meint festhalten zu sollen: „Entwickelung — nicht Schöpfung!" Das ist echt heidnisch-modern gedacht und nur aus Brooke's Wunderscheu erklärbar. Uns erscheint hingegen die scharf ausgeprägte christliche Lehre von der wunderbaren Erschaffung der Welt durch Gottes Geist und Wort als die bedingende Voraussetzung für das Verständniß der „geheimnißvoll-offenbaren" Natur- und Weltentwickelung (§ 13 ff.).

§ 13. Die Welterhaltung.

1. Die gottgeschaffene Welt besteht und erweist sich uns fort und fort als eine „gesetzmäßig" geordnete. Und es liegt keineswegs blos im Interesse des Culturmenschen, diese Gesetzmäßigkeit in ihrer Tragweite zu erfassen und durch die Culturarbeit in ihrer Bedeutung zu verwerthen. Auch für die christliche Weltbetrachtung und Weltanschauung ist die „Erhaltung der Kraft" ein hochbedeutsames Zeugniß göttlicher Schöpfungskraft und schöpferischer Fürsorge. Alles was der Glaube von göttlicher „Vorsehung" (providentia) auf Grund göttlicher Selbstmanifestation zu sagen weiß, beruht in erster Linie darauf, daß die von ihm geschaffene Welt seiner steten, innerweltlichen Wirksamkeit unterstellt ist. Und diese ist und kann bei dem Gott der Ordnung nie eine plötzliche, sprunghafte, zauberhafte oder willkürliche sein, sondern giebt sich vor Allem kund in der festen Naturordnung, die aber als solche unter

steter göttlicher Mitwirkung (concursus) zum Mittel und zur Grundlage einer gottgeleiteten Geschichtsordnung (gubernatio § 14) wird.

Zunächst ist es nun von Wichtigkeit, den Begriff der Erhaltung im Anschluß an die Schöpfungsidee und zugleich im Unterschied von ihr zu bestimmen. Schon die Thatsache der stufenweise geordneten, ursprünglichen Weltorganisation (§ 12, 1) wies uns hin auf die gottgewollte Selbstbewegung der Welt, die sich — providentiell angesehen — als stetige „Erhaltung der Mittelursachen" (causae secundae) oder wirkenden „Kräfte" kennzeichnen läßt. Es ist ein Fehler der einseitig deistischen Jenseitstheorie, wenn sie den Schöpfergott nach Abschluß der Weltorganisation sich derart überweltlich denkt, daß die „Natur" mit ihren „ewigen Gesetzen" nun gleichsam sich selbst überlassen wäre, so daß eine engere oder gar „wunderbare" Berührung des schöpferischen Geistes mit der „unabänderlichen" Weltordnung (prästabilirte Harmonie?) unmöglich erschiene. Dagegen gilt es, das in der Welterhaltung fort und fort zu Tage tretende schöpferische Moment zu wahren. Unter Erhaltung verstehen wir nichts anderes, als die lebendige Einwirkung des innerweltlich sich kundgebenden Gotteswillens, kraft dessen das schöpferisch „Gesetzte" in der Form einer gottgeordneten Entwickelung (Gesetzmäßigkeit) seinen empirischen Bestand hat. Mitten in der Sphäre der Erhaltung wird aber immer wieder der schöpferische Gedanke, d. h. der thatkräftige Geistwille sich überall dort geltend machen, wo ein relativ Neues aus der Stetigkeit (Continuität) der natürlichen Mittelursachen sich nicht herleiten und erklären läßt. Jede sogen. „originelle" Erscheinung, jedes eigenartige (geniale) Personleben, jede culturgeschichtlich bedeutsame Erfindung, jedes weltbewegende Kunstproduct und vollends alle Helden und „führenden Geister" des menschheitlichen Fortschritts mahnen uns an die schöpferische Idee, sofern hier überall Anfänge einer neuen, aus der „Naturordnung" allein nicht erklärbaren Causalreihe uns entgegentreten. Es sind das Alles Kundgebungen göttlicher Vorsehung und schöpferischer Macht innerhalb des geordneten Weltlaufs und speziell auf dem Boden irdischer Welt-

entwickelung. In all diesen schöpferischen und neuschöpferischen Momenten, wo die gesetzmäßig geordneten Naturkräfte in den Dienst der Idee, des zwecksetzenden, thatkräftig wirkenden (organisirenden oder symbolisirenden) Geistwillens gestellt werden, ahnen wir etwas von der specifischen Eigenart des Wunders (s. w. u. sub 3), das uns freilich erst in der heilsgeschichtlich-neuschöpferischen Selbstbezeugung Gottes nach seiner vollen Bedeutung und Wirksamkeit erkennbar wird (s. w. u. Abschn. III, 2). Zunächst aber tritt uns hier, wo wir von der Erhaltung reden, nur die gottgewollte Originalität, d. h. die gewissermaßen höhere Gesetzmäßigkeit der geistigen Willensbewegung innerhalb der natürlichen Weltorganisation entgegen. Indem Gott eine zusammenhängende, innerweltliche Causalreihe setzt und will, vermag er als der überweltliche Lenker des Alls auch jenen Naturzusammenhang in den Dienst seiner (providentiellen) Weltleitung, resp. der von ihm dazu berufenen oder befähigten Menschen zu stellen, wo und wie es ihm gemäß seiner Weisheit und Liebesallmacht nothwendig erscheint. Darin liegt weder eine Zerstörung, noch auch eine Durchbrechung der von ihm selbst stammenden Naturgesetze, sondern nur der Beweis ihrer Bedingtheit im Dienste eines höheren (ethischen) Weltzwecks oder Heilsgedankens. Das will nicht blos gegenüber dem deistischen (abstracten) Transscendenzgedanken festgehalten, sondern auch allem pantheistisch gefärbten Naturdeterminismus (Spinoza) gegenüber energisch betont sein. In jener mit der Schöpfung eng zusammenhängenden Erhaltungsidee liegt also für unseren christlichen Glauben beides verbürgt: die Zuverlässigkeit des von Gott selbst gesetzten Naturzusammenhangs, sowie die (providentielle) Bestimmung der Naturwelt, Organ geistiger, (sowohl göttlicher wie menschlicher oder gottmenschlicher) Selbstbethätigung zu sein und immer mehr zu werden (§ 14).

2. Darin zeigt sich aber auch die eigenartige Bedeutung der dogmatischen Lehre von der Welterhaltung im Unterschiede von der specifischen Weltschöpfungsidee.

Es ist für unsere gesammte Weltbeobachtung, wie insonderheit für unseren christlichen Glauben ein Zeugniß der providentiellen

Güte des Schöpfers (s. o. S. 272 ff.), daß Gott die Natur nicht blos dem nothwendigen Lebens- und Nahrungsbedürfnisse der Creatur („Essen und Trinken" ꝛc.) angepaßt hat, sondern daß er auch das Entzückende und Beglückende durch die geheimnißvolle Zeugungs- und Gebärkraft (Generationsfolge) der „Arten" ihr eingefügt hat; und mit ihr die reiche und reizvolle Mannigfaltigkeit der Farben und Formen (s. o. S. 259 f.). Selbst im tausendfach verschiedenen Duft und Geschmack zeigt sich bei Blumen und Früchten, bei Pflanzen und Thieren diese unsere Herzen und unseren Schönheitssinn erquickende Vorsehungsgüte des herablassenden Gottes. Die gesammte Natur erscheint uns von diesem religiösen und ästhetischen Gesichtspunkte aus weder als ein rein mechanisches Zusammenwirken (Aggregat) von Atomkräften (Dynamiden), deren rein stoffliche Bewegung geistlos, weil zufällig (gesetzlos) wäre; noch als eine blindwirkende Nothwendigkeit, die sich lähmend auf jede individuelle und geistig-freie Zwecksetzung legte. Daß die Natur in gottgewollter und gottgeordneter Weise gesetzmäßig, d. h. in beobachtbarer Stetigkeit der Causalreihe und maßgebendem Zusammenhang der wirkenden Kräfte verläuft, ist die unumgängliche Bedingung und Grundlage wie aller wissenschaftlichen Welterforschung und Naturerkenntniß, so auch aller zuversichtlichen Thätigkeit in ihr und aller erfolgreichen Culturarbeit an ihr. Wäre jedes Naturereigniß eine unberechenbare Einzelerscheinung (ein „Wunder" an und für sich), wäre jener sich uns aufdrängende stetige Causalzusammenhang auch nur zweifelhaft, so müßte der Mensch bei jedem Schritt, den er thut, bei jedem Gedanken, dem er nachdenkt, geschweige denn bei dauernder Thätigkeit in der Berufsarbeit die vertrauende Gewißheit des Erfolgs einbüßen. Nur durch gehorsame Befolgung des gottgewollten Naturgesetzes kann er zu der ihm bestimmten Weltbeherrschung gelangen. Naturae obtemperando imperatur, oder: natura non nisi parendo vincitur, sagte Baco mit Recht.

Aber das von uns erforschte, annähernd erfaßte und stetig benutzte Naturgesetz ist ja nicht selbst die Kraft, die Alles beherrscht,

sondern nur die typische Form, die maßgebende Regel, unter der die Geisteskraft des Schöpfers fort und fort wirksam ist. Dies verleiht uns erst die Zuversicht, daß auf dem Boden der Natur dem höheren göttlichen Plan gemäß eine Geschichtsentwickelung möglich und wirklich ist. Die zu Tage tretende Causalreihe der sinnlich-wahrnehmbaren Erscheinungen kann aber nur dann der höheren Teleologie des Weltlenkers und seines Geistes dienen, wenn wir jene Naturordnung selbst als eine durch Gottes Wort und Willen, wie gewordene, so auch sich fort und fort bewegende und entwickelnde ansehen. Uns gilt die Natur als geistdurchdrungen und der Geist Gottes als die wirkliche und wirksame Lebensmacht in allen Naturprocessen. So wird uns die Sinnenwelt zum verklärungsfähigen Organ des Geistes, der auf dem Boden der Natur ein Reich Gottes als eine hoch über die Natur hinausragende, geistig-sittliche Weltherrschaft zu begründen im Stande ist.

3. Aus der Innerweltlichkeit des schöpferischen Geistes in der Sphäre der naturgesetzlich geordneten Entwickelung ergiebt sich nun als nothwendige Folge der Lehre von der Welterhaltung der Gedanke, daß nichts kraft der sogen. „Mittelursachen" als solcher geschieht, was nicht gleichzeitig durch geordnete Willensallmacht Gottes und durch seine Mitwirkung bedingt ist. Das „Gesetz" als gemeingiltiger (normativer) Ausdruck für die stetige Verkettung der Ursachen in der regelmäßig sich wiederholenden Form des Geschehens — ist ja nur denkbar unter Voraussetzung einer gesetzgebenden geistigen Kraft. So wird uns die sonst todte oder rein mechanisch wirkende Stoffmasse zum lebensvollen Ausdruck seines alleinwirksamen Geistes, d. h. die Natur selbst gestaltet sich uns zum Organ göttlicher Freiheit und zum Symbol göttlicher Selbstoffenbarung. Dadurch wird keineswegs der festgefugte Welt- und Naturzusammenhang, die planetarische, mathematisch berechenbare Ordnung oder der sichere Wechsel der Jahreszeiten oder die zuverlässige Wirksamkeit der (chemischen) Elemente und (physikalischen) Kräfte (ihre Action und Reaction) gefährdet. Sie dürfen nur nicht als Selbstzweck, gleichsam als souveränes und absolut

herrschendes (oberstes) Machtgebiet angesehen werden. Sie erscheinen vielmehr in den Dienst einer „höheren Weltordnung" gestellt.

Diese höhere, weil geistig und ethisch bedingte Weltordnung läßt sich freilich ohne stete Selbstbeschränkung Gottes — wie wir gesehen (S. 251 ff.) — nicht denken. Diese aber ist eben der Erweis göttlicher Freiheit und seiner sich selbst bedingenden Allmacht, die die creatürliche, wie natürliche Selbstbewegung nicht ausschließt, sondern einzig und allein kraft ihres Liebeswillens setzt. So legt sich die in unserem christlichen Glauben vorausgesetzte (providentielle) Mitwirkung (concursus) Gottes — in allen Naturdingen, wie in den menschlichen Handlungen — nicht mehr wie ein Alp unbedingter (fataler) Nothwendigkeit (Determinismus) auf die Brust des handelnden und frei wirkenden Menschen, sondern läßt ihn aufathmen in dem Bewußtsein, mitarbeitendes, dienendes Glied einer höheren, über sein persönliches Wissen und Wollen hinausliegenden Reichgottes-Ordnung zu sein. Von „christlicher Fatalität" zu reden (J. Bettex) ist ein Widerspruch in sich. Das Deo servire wird uns vielmehr zum Siegel unserer libertas und die beata necessitas boni (Augustin) hat nichts peinlich Drückendes für uns, sondern erhöht und begründet erst unsere Begeisterung und Thatkraft. Andererseits erscheint uns dann die Naturwelt nicht mehr wie ein mechanisches Getriebe, in das Gott als Urheber oder der Mensch, als Culturträger, — etwa wie ein Deus ex machina — mitunter „wunderbar" oder „willkürlich" eingreift. Vielmehr ermöglicht gerade die festgefügte, lebensvolle und geistgewirkte Naturordnung eine zweckvolle, also ebenfalls ursächlich bedingte und motivirte Verwerthung der Naturkräfte im Dienste jener höheren, durch geistig-sittliche „Gesetze" geleiteten Geschichtsordnung (s. § 14).

In der menschlichen Culturgeschichte vollzieht sich überall für uns und durch uns „Wunderbares", d. h. persönliche Geistwirkung in Wort und That. Diese steht als solche nicht im Widerspruch zur Naturordnung, ist aber doch specifisch unterschieden von ihr. Sie wird und muß sich unter Verwerthung sinnlicher Elemente im Dienste der Idee und des höheren, sei es ästhetischen oder culturlichen, moralischen oder religiösen Zweckes (der Sünde gegenüber im Dienste des Heils- oder Heilungszweckes neuschöpferisch, s. u. § 25 ff.) geltend machen.

Durch die gläubige Anerkennung eines gottgewollten und festgeregelten Naturzusammenhangs wird also die Möglichkeit und Idee des Wunders im oben bezeichneten Sinne nicht nur nicht aus-

geschlossen, sondern überhaupt erst verständlich gemacht, vertieft und sozusagen ihres willkürlich-zufälligen (magisch-zauberhaften) Charakters entkleidet. Denn nur auf der Folie eines anerkannten Naturgesetzes erscheint das gottgemäße Wunder als diejenige Geistwirkung persönlicher Art, die wir im Unterschied von der gewöhnlichen (bewußtlosen) Naturkraftwirkung als unmittelbare Selbstbezeugung einer persönlichen, also selbstbewußten Geistesmacht bezeichnen können. Diese vollzieht sich innerhalb der Natursphäre, aber zugleich über sie hinaus im Dienste einer höheren (idealen und realen) Weltordnung geschichtlicher (resp. heilsgeschichtlicher) Art. So können wir sagen: nur wer die Naturordnung kennt und respectirt, wird ein über sie hinausragendes Cultur- oder Kunstproduct, vollends eine erlösende Heldenthat oder ein bahnbrechendes Kunstwerk zu schätzen oder richtig zu werthen wissen. Auf der Folie der Natur erscheint erst die eigenartige Größe von Wort und That als eine alle physische Macht überragende, ja als eine die empirische, gewohnheitsmäßige Naturordnung erfolgreich und energisch überbietende. Dadurch wird das „Naturgesetz" als solches nicht „durchbrochen", geschweige denn „aufgehoben" (wie Stopford Brooke meint), sondern bestätigt und bejaht als die selbstverständliche Voraussetzung und Vorbedingung für erfolgreiche, geschichtsbewegende That. So verhält es sich, wie wir glauben, bei den sogen. übernatürlichen Wirkungen, ja bei der stetigen innernatürlichen Mitwirkung Gottes. Ohne sie gäbe es überhaupt keine lebendige Naturentwickelung. Aber — wie überall, so muß auch hier das niedere (immanente) „Gesetz" der stofflich bedingten Causalreihe dem höheren (normativen) Gesetz, d. h. dem Gebot des Gotteswillens zur Verwirklichung seines Reiches, seiner väterlichen Königsherrschaft innerhalb der geschichtsfähigen Menschheit dienen. Wie wäre das ohne Wunderwirkung denkbar, wenn Gott anders als persönlicher Heilsgott erkennbar werden soll! Namentlich gegenüber der durch die Willkürmacht des Bösen (s. u. Abschn. II) desorganisirten Naturwelt muß deren Reorganisation — wie wir oben sahen — nothwendig neuschöpferischen Charakter tragen

(Recreation gegenüber der ersten Creation, Regeneration gegenüber der anfänglichen Degeneration).

Also nur mit Beziehung auf die empirische Naturgesetzlichkeit, ja nur dort, wo man diese erkennt und anerkennt, ist auch das Wunder als ein unmittelbarer Eingriff, als eine Willensäußerung des persönlichen Geistes in Wort oder That faßbar und verständlich; und zwar als eine Willensäußerung, die nicht das Naturgesetz zerstört, sondern es bestätigt und voraussetzt. Die willenskräftige und in diesem Sinne allerdings übernatürliche Verwerthung der niederen (sinnlichen, zeiträumlichen) Welt im Dienste einer höheren (übersinnlichen, ewigen) Idee bezeugt uns gerade die lebendige und allbelebende Weltherrschaft des göttlichen oder gottgeschenkten Geistes, resp. seiner schöpferischen und neuschöpferischen Productionskraft in einer ebenfalls geordneten, aber nach moralisch-idealen (normativen) Gesetzen verlaufenden Geschichtsordnung. Jedenfalls können wir die als „Wunder" sich darstellende Geistesthat nicht aus der erfahrungsmäßigen Stetigkeit (Continuität) der rein naturgesetzlichen Entwickelung herleiten.

Nicht einmal eine geschälte Bratkartoffel, die wir etwa im Urwalde finden, oder ein abgetragener Schuh, der uns im Wege liegt, können aus „Naturvorgängen" erklärt werden. Sie weisen unbedingt auf „Cultur" hin und sind — dem Naturgesetz gegenüber — Zeugnisse menschlich-geistiger Zwecksetzung nach normativen Gesetzen. Wie viel mehr muß das auf dem höheren und höchsten Gebiet persönlicher Selbstbezeugung der Fall sein!

Diese allgemeine, in der biblisch-christlichen Auffassung der Welterhaltung bereits mit eingeschlossene Wundermöglichkeit und Wundererwartung kann erst unter Voraussetzung einer sündig gewordenen (heilsbedürftigen) Menschheit (Abschn. II) und im Zusammenhang mit der Idee einer göttlichen Weltregierung (§ 14) zu voller und herrlicher, weil erlösender und befreiender Wirklichkeit gelangen. Denn nicht auf dem Boden der Naturnothwendigkeit und ihrer immanenten Gesetze, sondern nur auf dem Boden der Menschheits- und Reichgottesgeschichte, unter der Herrschaft nor-

mativer Gesetze gelangt der ideale Zweckbegriff und der uns begeisternde Freiheitsgedanke zu seiner vollen unzweideutigen Kundgebung.

§ 13. Zusammenfassung.

1. Im Zusammenhang mit der schöpferisch gesetzten Weltorganisation (§ 12, 1), dem geistigen Freiheitsgrunde des Weltdaseins (§ 12, 2) und dem gottgeordneten Weltzweck (§ 12, 3) erkennt der christliche Glaube in der naturgesetzlichen Weltentwickelung die stetige innerweltliche Wirksamkeit der göttlichen Fürsorge und Vorsehung (providentia).

2. Als Welterhaltung (conservatio) gewinnt sie insofern eine dogmatische Bedeutung, als die naturgesetzliche Ordnung in ihrer reich gegliederten, wundervollen Mannigfaltigkeit (§ 8, 3) eine Grundbedingung ist für die von Gott selbst geleitete und dem Menschen zugemuthete (§ 16, 2) Weltbeherrschung im Reiche Gottes.

3. In allen gesetzmäßig geordneten Mittelursachen (causae secundae) zeigt sich die stetige göttliche Mitwirkung (concursus) darin, daß die Naturkräfte, eben weil sie einer (immanenten) Gesetzmäßigkeit unterstellt sind, den höheren (normativen) Gesetzen und übernatürlichen (idealen) Zwecken seiner Weltregierung (§ 14) dienen müssen. Daher erscheint das Wunder, als die unmittelbare Wort- und Thatbezeugung persönlicher Geistesmacht innerhalb der Natursphäre, gerade durch die göttliche Welterhaltung ermöglicht und durch die Anerkennung einer stetigen Naturordnung wesentlich bedingt.

a) In Hinblick auf die biblische Grundanschauung gehen Manche von der falschen Voraussetzung aus, als betone sie wohl häufig die stete Mitwirkung Gottes, aber nicht die festgefügte Ordnung in der Natur. „Er trägt alle Dinge (φέρων τὰ πάντα) mit dem Wort seiner Kraft" (Ebr. 1, 3 vgl. Röm. 11, 36). Wo er „seinen Odem entzieht", hört alles Leben auf (Hiob 34, 13 ff.; Ps. 104, 27 ff.). Alle Ernährung geht von ihm aus (Ps. 195, 15: Aller Augen warten auf dich ꝛc.; Hiob 38, 41: Wer bereitet dem Raben seine Zehrung? vgl. Matth. 6, 26: Euer himmlischer Vater ernährt sie; v. 30: Gott ist es, der die Lilien und das Gras des Feldes also bekleidet

ꝛc.). Aber diese stete Fürsorge und Mitwirkung giebt sich nach der Schrift eben in der von Gott gesetzten Weltordnung selbst kund. Ja, diese erscheint geradezu als unverbrüchliches Naturgesetz in der Welterhaltung. Darauf wies uns schon der Schöpfungsbericht hin, sofern Gott (1 Mos. 1, 21 ff.) Alles „nach seiner Art“ schuf „und die Erde hervorbringen ließ lebendige (sich fortpflanzende) Wesen je nach ihrer Art“ (1 Mos. 1, 24 ff.); denn Mond und Sterne hat er zu Leuchten gemacht, zur „Herrschaft“ (לְמֶמְשֶׁלֶת) bei Tag und bei Nacht (1 Mos. 1, 16). Nach der Sintfluth spricht es der Herr selbst aus, daß „nicht aufhören sollen, so lange die Erde stehet, Säen und Erndten, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht“ (1 Mos. 8, 22). Ja, er stellt seine Bundestreue Israel gegenüber in Parallele mit der Unverbrüchlichkeit dieser „Ordnungen, die er geschaffen“ (Jer. 33, 25); so wenig diese „Ordnungen Himmels und der Erde“ (חֻקֹּת שָׁמַיִם וָאָרֶץ) sich je vor ihm ändern werden, so gewiß soll auch der „Same Israels“ nicht aufhören (Jer. 31, 35 ff.) vgl. Hiob 38, 33: Kennst du die Gesetze des Himmels und bestimmest du seine Herrschaft (מִשְׂרָתוֹ) auf Erden? Dabei ist es charakteristisch, daß der Ausdruck „Gesetz“ (חֻקָּה s. 2 Mos. 27, 21), von der Naturordnung gebraucht, wohl unterschieden, aber nicht geschieden sein will von dem „Gebot“ (מִצְוָה s. 5 Mos. 6, 1. 25; 7, 11 ꝛc.), dem er sein Volk unterstellt. Denn so Er gebietet, so stehet es da (Ps. 33, 9). Deshalb kann auch das Naturgesetz (Ps. 19, 1—8) in Parallele gestellt werden mit dem „Gesetz in Geboten“, wie er es seinem Volk gegeben (Ps. 19, 8 ff. vgl. νόμος τῶν ἐντολῶν Eph. 2, 15). Das „Leben“ ist durch beides, die (immanenten) Ordnungen und die (imperativen) Gebote Gottes bedingt (5 Mos. 4, 1—14 f.). So erscheint denn auch der „Geist Gottes“ als das Allwaltende in der Natur (Ps. 104, 29 ff.; Pred. Sal. 3, 21 vgl. mit Hiob 10, 8 ff.; 38, 35 ff.: Er hat „in das Wolkendunkel Weisheit gelegt“ und „verlieh dem Luftgebilde Verstand“). Er setzet die Berge fest in seiner Kraft (Ps. 65, 7) und stillet das Brausen des Meeres (Ps. 93, 4); er giebt Frühregen und Spatregen (3 Mos. 26, 4; Jer. 5, 24) und dem Vieh sein Futter (Ps. 147, 8 f.). Auf seine „Güte“ sollen wir hoffen; denn er errettet vom Tode und „ernährt in der Theuerung“ (Ps. 33, 18 f.; 37, 24). Daher sind „alle Wunder“ in seiner Hand (2 Mos. 15, 6; Hiob 5, 9; 37, 14); ja er ist es allein, der Wunder thut (Ps. 72, 18; 98, 1 ff.), ohne deshalb jene „ewigen“ Ordnungen aufzuheben oder zu ändern. Selbst da, wo es heißt, daß er seine „Geister“ (Winde) zu Boten macht und zu seinen „Dienern“ im lodernden Feuer (vgl. Ps. 104, 4 mit Off. 7, 1), da sind es nicht Einzelwirkungen in der Natur (durch Engelwalten vermittelt, wie v. Hofmann meint), sondern Ausführungen seines gesetzmäßig geordneten Willens. Denn: „Er hat die Erde gefestigt“, daß sie nicht wanke, um sich als „König“ in seinem Reich kund zu thun (Ps. 96, 10 ff.). Alles was ihm beliebt, hat er gethan

„im Himmel und auf Erden, im Meer und in allen Tiefen“ (Pſ. 135, 6 ff.) und führet uns allüberall an ſeiner Hand (Pſ. 139, 10 ff.). — Dieſe Vorausſetzungen altteſtamentlichen Vorſehungsglaubens beſtätigt Chriſtus, nach deſſen Ausſpruch kein Haar von unſerm Haupte fällt „ohne des Vaters Willen“ (Luk. 10, 7; 21, 18; Matth. 10, 70). Er läßt ſeine Sonne ſcheinen und den Regen herabkommen über Gute und Böſe (Matth. 5, 45 vgl. 6, 26 ff.). Ja, die Naturordnungen reſpectirt Jeſus dermaßen als Gottesordnungen, daß ſie ihm zum Gleichniß und ſinnbildlichen Spiegel der Reichgottesordnung werden (vgl. beſ. Matth. 13, 11. 24 ff.). Auch im Reich Gottes gilt das „Geſetz“: was der Menſch ſäet, das wird er erndten (Gal. 6, 7 ff.; 2 Kor. 9, 6). Und weil Gott ſich in der Natur nicht unbezeugt gelaſſen (Apoſtg. 14, 17), weil er ſelbſt „Jedermann Leben und Odem allenthalben giebt“ (Apoſtg. 17, 25), weil „wir in ihm leben, weben und ſind“ (v. 28), ſollen wir ihm vertrauen und ſeiner Fürſorge uns getröſten. — Was ſpeciell die bibliſche Lehre von dem wirklichen That- und Heilswunder betrifft, ſo werden wir bei der Lehre von der Weltregierung (§ 14) und Heilsoffenbarung (§ 26 f.) darauf zurückkommen müſſen.

b) In der kirchlichen Lehre wird der Begriff der Schöpfung (creatio, Art. I) aufs engſte mit der Idee der Vorſehung (providentia), Erhaltung (conservatio) und Mitwirkung Gottes (concursus) verknüpft. So ſchon bei Luther in der Auslegung des erſten Art. (adhuc sustentat — quotidie largitur omnia): Omnia, quae in coelo et in terra sunt — quotidie a Deo concessa sustentantur et custodiuntur. Vgl. ed. Müller p. 451, 17 f.; Form. Conc. 581, 38: credo, mihi ab ipso (Deo) donata esse et semper conservari corpus meum, animam, vitam ꝛc. — Die providentia (*πρόνοια* Weish. 14, 3; 17, 2) Dei gilt daher den a. DD. als der Allgemeinbegriff, um das Weltverhältniß Gottes mit Beziehung auf das Weltziel zu bezeichnen. In ihr faßt ſich (nach Quenſtedt) die praevisio (*πρόγνωσις* als actus intellectus) und das decretum Dei (*πρόθεσις*, propositum als actus voluntatis) zuſammen, und dieſe gipfeln gleichſam in der *διοίκησις*, d. h. in dem thatſächlichen, innerweltlichen Vollzug (executio) ſeiner Rathſchlüſſe. Die conservatio (reſp. sustentatio) mundi kennzeichnet dann (zuſammen mit dem concursus) das dauernde, innerräumliche Verhältniß Gottes zur geſammten Natur, die gubernatio das innerzeitliche Verhalten Gottes gegenüber der perſönlichen Creatur (ſ. § 14, b). Unter Ablehnung der epikuräiſchen Auffaſſung (Deos nihil curare humana) wird der Gedanke Cicero's (De nat. Deorum II, 22) für dieſen articulus mixtus (?) verwerthet, ſo daß kraft der göttlichen providentia die Welt nicht blos durch ihren ſtetigen Beſtand (mundus aptissimus ad permanendum), ſondern auch durch ihre herrliche Schönheit (eximia pulchritudo) Gott preiſe. — Zunächſt erſcheint die conservatio als adessentia ad creaturas substan-

tialis (immediatio suppositi), sodann als operatio efficax ac omnipotens (immediatio virtutis). Es ist also nicht eine Wirkung in die Ferne (actio in distans), sondern Gott ist allen Creaturen nahe (Jer. 23, 23; Ps. 139, 7 ff.) und zwar — wie Melanchthon sagte — adest creaturis ut agens liberrimum. Darin liegt also die Möglichkeit des Wunders (miraculum s. § 14, b) enthalten, wie es bereits im Begriff der creatio seine Wurzel hat. — Die Bedeutung der Naturgesetze (leges naturae) kommt u. E. hier nicht zu voller Geltung. Denn die conservatio selbst erscheint vor Allem als creatio continua oder als creationis continuatio, sofern Gott die Dinge nicht blos fortbestehen läßt (durch einen actus mere negativus seu indirectus), sondern als causa prima positiv in allen causis secundis (Naturursachen) seine „Mitwirkung" übt. Namentlich bildet dieser vielfach schwankende und schillernde Begriff des concursus den Uebergang zur eigentlichen Lehre von der Weltregierung (§ 14). Zunächst bezieht sich der concursus universalis (indeterminatus) auf alle Naturkräfte in ihrem ursächlichen Zusammenhange. Sofern diese im Dienste eines Zweckes, einer Thathandlung durch Menschen verwerthet werden, gilt der Satz: deum concurrere ad materiale (effectum), non ad formale (defectum), d. h. Gott ermöglicht durch seine Mitwirkung die Handlung selbst, aber nicht etwa das Böse, das durch sie geschieht (z. B. beim Sündenfall s. w. u. § 21). Ferner wird unterschieden zwischen der Art der Mitwirkung in den einzelnen creatürlichen Gebieten: agentia naturalia sinit agere naturaliter, libera libere. Das sei — wie Quenstedt (I, 593 f.) hervorhebt — ein Beweis dafür, daß Gott sich zur Creatur herabläßt: concurrit descendendo ad singula juxta unius cujusque capacitatem et indigentiam. Hier liegt die Idee der Selbstbeschränkung Gottes, wenn auch nicht klar und voll entwickelt, so doch angedeutet vor (s. a. den Ausspruch: Deus naturis rerum agentium sese accommodat et concurrit cum illis ex lege quadam ordinaria, qua decrevit non destituere suo auxilio agens creatum ejusque proprium operandi modum minime immutare). Also auch durch den concursus specialis seu gratiosus (in den Gläubigen mittelst der miracula gratiae), durch den concursus specialissimus seu extraordinarius (in den Propheten und Aposteln kraft der Wunder der inspiratio), sowie schließlich in dem wirklichen concursus miraculosus (bei den Heilswundern durch die miracula naturae seu omnipotentiae) werde die von Gott selbst gesetzte Naturordnung nicht zerstört oder aufgehoben, sondern nur (praeter ordinem totius naturae creatae, event. auch contra media eorumque naturam) in den Dienst seiner providentia extraordinaria gestellt (s. w. u. § 14, b).

c) Fassen wir schließlich den principiell bedeutsamen Doppelgegensatz ins Auge, der sich dem biblisch-kirchlichen Vorsehungsglauben mit Beziehung auf die Idee göttlicher Welterhaltung entgegenstellt. Da ist es inter-

essant zu beobachten, wie auch hier die Extreme sich berühren, ja in einander übergehen, um so der Wahrheit Zeugniß zu geben. — Auf der einen Seite steht die supranaturalistische (einseitig idealistische) Transscendenztheorie, die vielleicht in frommer Absicht, aber in deistischer Weise den überweltlichen Gott in allen Einzeldingen gleichsam „von Oben" eingreifen oder providentiell wirken läßt, so daß der Begriff der Erhaltung gefährdet oder in den Begriff der stetigen Schöpfung aufgehoben zu werden droht (einseitiger Creatianismus). Auf der andern Seite wird nach der naturalistischen (einseitig realistischen) Immanenztheorie die Weltentwickelung in pantheistischer Weise als „ewige Natur" gefaßt und die Idee göttlich unmittelbarer Einwirkung, kurz das schöpferisch-freie Moment seines überweltlich-persönlichen Machtwillens gefährdet, d. h. der Schöpfungsbegriff in den des ewigen Naturbestandes aufgelöst (einseitiger Traducianismus). Dort erscheint gleichsam Alles, jedes Einzelding „religiös" betrachtet, wie ein Wunder. Hier verschlingt die Naturnothwendigkeit und das vorherrschende Naturgesetz jede Möglichkeit einer wunderbaren Selbstbezeugung Gottes. Und merkwürdig genug — jene Transscendenztheorie supranaturalistischer Art gelangt bei rationalistisch-deistischer Denkweise schließlich zur „prästabilirten Harmonie" (Leibniz) oder zur wüsten Zufallstheorie (Occasionalismus eines Malesbranche) oder zu einer Menge von „selbständigen Realen" (Herbart). Das Wunder wird „unerkennbar" (Hume), sobald ihm die Folie eines geglaubten oder nachweisbaren Naturzusammenhangs fehlt. Die Welt aber wird zur Atomen- und Monadenmasse, ja zu einer arithmetischen Zahlengruppirung, bei der es fraglich erscheint, ob eine „Urmonas" (Gott) überhaupt existirt, geschweige denn, ob sie in jenes ein für allemal mathematisch gefügte oder mechanisch bewegte Weltgetriebe eingreifen kann und will. Kurz mit dem lebensvollen Begriff einer providentiell geleiteten Welterhaltung steht und fällt auch der grundlegende Gedanke einer geistig-moralischen Weltordnung, wie sie allein der eigenartig geschichtlichen Entwickelung der Menschheit und des Reiches Gottes Raum giebt. — Von der anderen Seite muß die pantheistische Immanenztheorie, mag sie mit Schleiermacher den Schöpfungsbegriff in den der Welterhaltung resp. des „Naturzusammenhangs" aufgehen lassen oder mit Hegel-Schelling Gott selbst in den Weltproceß herabziehen, nothwendiger Weise das Eine und selbige allwaltende „Gesetz" in Natur und Geschichte voraussetzen, d. h. dem „fatalen" Naturdeterminismus verfallen. Dieser macht sich — wie wir an Spinoza und seinen mystisch unklaren Gesinnungsgenossen beobachten können — unbedingt geltend, wo man die leges immanentes und die leges normativae nicht mehr unterscheidet, d. h. die natura naturata (die zeiträumliche Erscheinungswelt) als den effectus necessarius der natura naturans (der allwirkenden Gotteskraft) ansieht. Strauß hat vollkommen Recht, zu sagen, daß bereits in dem Gedanken der „ewigen

Natur" der Schöpfungsbegriff in den der Erhaltung „übergegangen" sei; nur daß in Folge dessen auch die Welterhaltung selbst nicht mehr religiös, d. h. nicht mehr unter steter göttlicher Mitwirkung sich vollziehend gedacht wird. Dann bleibt aber auch der Geschichtsverlauf, geschweige denn der heilsgeschichtlich wunderbar sich anbahnende Reichgottesgedanke als ein Gebiet persönlicher, göttlicher und menschlicher (resp. gottmenschlicher) Freiheitsbethätigung unverstanden, ja schlechthin unmöglich und unbegreiflich. — Wir sehen also: die naturalistisch-materialistische Weltanschauung wird das verhängnißvolle Resultat wie der deistischen, so der pantheistischen Einseitigkeit. Und dagegen schützt uns weder die Behauptung einer „höheren Einheit von Natur- und Geistesgesetz" (z. B. bei H. Drummond, F. Bettex auf personalem, bei Schäffle, P. Lilienfeld, Herbert Spencer auf socialem Gebiete); noch auch jener allgemeine „Vorsehungsglaube" (wie ihn z. B. A. Ritschl, insbesondere Wimmer, „Im Kampf um die Weltanschauung" u. A. vertreten), sondern nur der echt christliche, streng theistische Glaube an eine auf dem Boden des Naturgesetzes sich vollziehende wunderbare Weltregierung des lebendigen Heilsgottes (§ 14).

§ 14. Die Weltregierung.

1. Auf dem Grunde der Lehre von der Weltschöpfung (§ 12) und der Welterhaltung (§ 13) ergab sich uns bereits die Idee der Weltregierung im Sinne einer planvollen (teleologischen) Geschichtsordnung als nothwendige Folgerung aus dem christlich-theistischen Gottesbegriffe (§§ 6—11). Hier kommt nun nicht blos die allgemeine Frage nach dem Weltverhältniß Gottes zur Sprache, sondern speziell das Problem der Weltleitung Gottes und der Weltstellung des Menschen, wobei das Walten einer Geister- oder Engelwelt im Dienste des göttlichen Regierungswillens mit ins Auge gefaßt sein will. Von der Lösung dieses Problems ist alle sogen. „Theodicee" (Rechtfertigung Gottes) abhängig. Zugleich aber bildet diese Untersuchung den sachgemäßen Uebergang von der christlichen Theo- und Kosmologie zur dogmatischen Anthropo- und Angelologie (§ 15 ff.).

Ohne Rücksicht auf die geschichts- und heilsfähige, für ein Reich Gottes in Christo bestimmte Menschheit bliebe die providentielle Weltregierung ein leeres, sinnloses Wort. Und vollends erschiene der urchristliche Glaube an das Vorhandensein und die Wirksamkeit einer Geister-

oder Engelwelt als eine mythologisirende Täuschung oder poetisches Mährlein, wenn wir den Zusammenhang dieses Glaubens mit dem göttlichen Weltplan und dem specifisch christlichen Heilsgedanken nicht zu erfassen im Stande wären (s. das Nähere w. u. § 17).

Die naturgesetzliche Ordnung, als eine von der schöpferischen Lebensmacht des göttlichen Geistes getragene und durchdrungene, bildete den Grundgedanken in der Lehre von der Erhaltung. Die Geschichtsordnung, als eine vom göttlich-gebietenden Willen geleitete und bestimmte, ist das punctum saliens in der Lehre von der Weltregierung. Auf beiden Gebieten erscheint der sinnlose „Zufall" und die gesetzlose Willkür ausgeschlossen und eine gewisse, geistig bedingte Stetigkeit (Gesetzmäßigkeit, Continuität) die conditio sine qua non für eine fortschreitende und vernunftgemäße Entwickelung. Innerhalb des Bannkreises rein naturwüchsiger Lebensbewegung, d. h. auf dem Gebiete der unpersönlichen Creatur ließ sich aber — wie wir sahen (S. 306 f.) — trotz aller organischen Gliederung und trotz vollkommener Angemessenheit der Lebenskräfte für einen zielstrebigen Wachsthumsproceß (Zeugung, Vererbung, Anpassung, Zuchtwahl) keine bewußte Zwecksetzung und demgemäß keine befehlende (imperative) Gesetzesform voraussetzen oder nachweisen.

Gleichwohl stellt sich unserer Erfahrung und Beobachtung fort und fort ein weitverzweigtes und mannigfach gestaltetes Leben der bewußten Zwecksetzung dar, das nach geistig-sittlichen Normen die Naturkräfte verwerthet und uns bereits in der Eigenart culturgeschichtlicher Fortentwickelung der Menschheit entgegentrat (s. o. S. 12 f.). Dieses reiche Gebiet der „Geschichte" — der historischen Entwickelung im specifischen Sinne, wie sie in Sprache und Sitte, in Kunst und Wissenschaft, in den Rechts- und Cultusordnungen der Völker sich charakteristisch ausprägt —, stellt sich uns nicht als ein Chaos der Willkür dar. Das Höchste und Schönste, das Geist- und Lebensvollste, was unsere beobachtende Erfahrung in der gottgeschaffenen Welt wahrnimmt, darf doch nicht als zweckloser Lärm oder neckisches Spiel des „Zufalls", noch auch als Product eines

blinden „Schicksals“ oder mechanisch zwingender Naturkräfte erscheinen. Dann aber muß jenes tiefe Problem, wie es in dem Glauben an einen persönlichen Weltlenker und Gesetzgeber enthalten ist, uns zum vernünftigen Postulat einer von ihm gewollten und durch ihn gewährleisteten moralischen, wie logischen Weltordnung und Weltleitung führen. Diese ruht in der gewaltigen und liebevollen Hand dessen, der als ein Herr aller Geister die „Geschicke“ der Menschen und Völker väterlich umfaßt und, über dem Bewußtsein der Einzelnen waltend, die Fäden des Zusammenhangs in dem großen Gewebe der Weltgeschichte planvoll ordnet. Die gütige „Vorsehung“ ist nur der abgeblaßte (halbgläubige) Ausdruck und das erbarmungslose „Schicksal“ (fatum, μοῖρα) nur das heidnische (abergläubische) Surrogat dafür. In dem christlichen Glauben an den Heilsgott, an seine heilige Liebe (§ 6) und seinen allwaltenden Willen (§ 8 ff.) liegt zugleich die in unserer persönlichen Heilserfahrung begründete Gewißheit, daß Er, der Herr, sich zur creatürlichen Lebensbewegung herabläßt, ja daß uns dadurch eine gesetzmäßig geordnete Geschichtsentwickelung und Freiheitsbethätigung erst ermöglicht wird. Für den Christen ist dieser Gedanke und diese Gewißheit nur in Christo verbürgt. Auf Christum zielt die weltgeschichtliche Leitung des väterlichen Heilsgottes ab. Und in Christo, als dem Mittelpunkt der Welt- und Heilsgeschichte, wird uns die providentielle Weltregierung verständlich. Der Reichgottesgedanke als Königsherrschaft Gottes bildet den Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt des gesunden christlichen Vorsehungsglaubens. Auch hier verknüpft sich unser Realprinzip (der Christus für uns) mit dem Idealprincip (dem Christus in uns). Und so muß alles Einzelne der Idee des Ganzen dienen. In der reichen Mannigfaltigkeit der Einzelerscheinungen und persönlichen Einzelwirkungen waltet der selbstherrliche Geist Gottes derart, daß der pure (geistlose) Zufall ebenso ausgeschlossen erscheint, wie die blinde (naturhafte) Nothwendigkeit.

Für unsere subjective Anschauung können ja wohl unerwartete Einzeldinge oder Ereignisse, insoweit wir sie nicht unter dem Gesichtspunkte

von Ursache und Wirkung (physisch), Grund und Folge (logisch), Motiv und Zweck (ethisch) zu betrachten oder zu erkennen im Stande sind, als „zufällige" erscheinen. Aber für die göttliche Allmacht und Allwissenheit verschwindet der (relative) Unterschied von Groß und Klein, Bedeutendem und Unbedeutendem, sobald es mit eingeordnet erscheint in die motivirte und gesetzmäßig geleitete Gesammtbewegung. Der Glaube an die Weltregierung Gottes schließt mit Nothwendigkeit auch die Annahme einer göttlichen Fürsorge für das Kleinste und scheinbar Unbedeutendste ein (providentia circa minima), ohne daß wir damit den Maßstab für die Tragweite der Einzelmomente innerhalb der Verkettung des Ganzen (concatenatio rerum nach Spinoza) zu verlieren brauchen. Das Einzelereigniß oder die Einzelwirkung wird „klein" oder „groß", unbedeutend oder bedeutsam, je nachdem es als Glied jener Kette mehr oder weniger in die geschichtliche Gesammtentwickelung eingreift oder von Gott selbst in den Zusammenhang des teleologischen Gedankens eingefügt wird (so z. B. in den einzelnen, wundersamen Fügungen Gottes, wie sie mit der Geburt Christi in Bethlehem, mit seinem Leben und Leiden, seinem Sterben und Auferstehen in Beziehung gesetzt erscheinen).

Das Entscheidende bei dem Begriff einer providentiellen Weltleitung liegt vor Allem darin, daß der Gott der Geschichte — insonderheit der mehr und mehr offenbar werdende Gott der Heilsgeschichte — nicht in der Form abstracter oder absoluter Vorherbestimmung oder nach physikalischen (immanenten) „Gesetzen" der Naturnothwendigkeit Alles regiert, sondern seine „Königsherrschaft" durch persönliche Vermittelung und in der Form gebietender (normativer) Gesetze vollzieht. Auf diesem Wege einer persönlich-geistigen Weltregierung wird zwar der mögliche Widerspruch des creatürlichen Eigenwillens (das Neinsagenkönnen der persönlichen Creatur) offen gelassen. Aber schließlich soll und wird doch — auf dem Wege ethisch-religiöser Freiheitsentwickelung — die Herstellung eines Reiches Gottes auf Erden, d. h. der Königsherrschaft Gottes innerhalb einer Gottesmenschheit nach dem Gesetz der Liebe zu Stande kommen — sei es nun (negativ) durch Gericht über die dauernd Widerstrebenden, sei es (positiv) durch Vollzug seiner erbarmungsreichen Liebesabsicht in Christo.

Hier greift auch jener urchristliche und biblisch (s. w. u § 17 sub a) vollberechtigte Gedanke einer unter Gottes Walten wirksamen Geisterwelt ein. An und für sich wäre ja — wie sich von selbst versteht — der All-

machts- und Liebeswille Gottes ausreichend, um unseren Vorsehungs-glauben zu begründen und zu befestigen. Es gehört aber mit zum tieferen Verständniß des Leben schaffenden, erhaltenden und leitenden Gottes, daß er *für uns* und zur Stärkung des *kindlich* vertrauenden Glaubens auch die Mannigfaltigkeit seiner Einzelwirkungen auf dem Gebiet der Natur und Geschichte — sonderlich der Reichs- und Heilsgeschichte — nicht durch blind wirkende Kräfte, sondern durch eine lebendige und belebende Geisterwelt hat vermitteln wollen (s. w. u. § 17). — Im Hinblick auf das *Engel-walten* gewinnt auch die centrale Weltstellung des Menschen eine sonderliche, providentielle Bedeutung. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann die Idee einer *heilsfähigen* Menschheit gewahrt werden (s. o. § 1, S. 9 f.). Für das Glaubensleben aber ist es tief tröstlich, daß hier auf Erden weder der sinnlose „Zufall", noch die brutale „Naturgewalt", sondern jener väterliche, heilige Liebeswille herrscht, der sich auch im Walten der Geister kund giebt. Daß es auch in der Geisterwelt (spiritual world) bestimmte „Gesetze" ihrer Bewegung giebt, sind wir nicht gewillt zu bestreiten. Diese aber mit dem „Naturgesetz" (the natural law) *identisch* zu setzen — wie z. B. H. *Drummond* will — oder aber *Alles*, was in Gottes Schöpfung geschieht, nach dem „Gesetz der Zahl" zu bestimmen — wie F. *Better* in seinem mystisch angehauchten Buche: „Symbolik der Schöpfung und ewige Natur" (1898 S. 328 ff.) es versucht — hieße nichts anderes, als dem Determinismus sich ergeben. Dann ist es auch nicht zu verwundern, wenn man „die allgemeine Fatalität unseres Daseins" (S. 356) mit der „Fatalität der Atome" (S. 351) gleichsetzt. Bene docet, qui bene distinguit. Die heillose „Verwischung der Grenzen" (Kuyper) ist auch hier das eigentlich „Fatale".

2. Die *Eigenart* dieser weltgeschichtlichen, wie heilsgeschichtlichen Selbstbezeugung göttlicher Vorsehung, soll sie anders dem vernünftig und sittlich motivirten Liebeswillen Gottes entsprechen, muß sich in einem *Gesetz der Sparsamkeit* kund geben, d. h. in einem stetigen Nacheinander und Ineinander der göttlichen Einzelwirkungen, wie wir sie später unter dem Gesichtspunkt der *Heils-bestimmung* der Menschheit (Oekonomenologie Abschn. III § 28 ff.) im Einzelnen kennen lernen werden. Hier handelt es sich zunächst um die allgemeine (ontologische) Verhältnißbestimmung der göttlichen Weltregierung zur creatürlichen Freiheit, zur Möglichkeit des Bösen, zur Wirklichkeit des Uebels und zum Erfolg des Gebets, d. h. um die *wahre Theodicee* gegenüber einer thatsächlich corrum-

pirten, von der Sünde durchseuchten, von Todesgewalten zerquälten und im Gebet nach Erlösung ringenden Menschenwelt.

Da gilt es denn vor Allem, daran im Glauben festzuhalten, daß Gottes planvolle Ordnung und sein allwaltendes Willensgebot eine Selbstthätigkeit der persönlichen Creatur nicht blos *ermöglicht*, sondern in gewissem Sinne *fordert*. Weder die freien Handlungen, noch die gottwidrigen (bösen) Willensäußerungen sind dadurch ausgeschlossen. Im Gegentheil. Wir werden sehen (Abschn. II § 18 ff.), daß das gebietende und weltbestimmende (normative) Gottesgesetz als ein sittlich geartetes und forderndes (imperatives) nur dann Sinn hat, wenn es den möglichen Widerspruch der persönlichen Creatur (in der Menschen- und Geisterwelt) offen läßt. Ist sein Regierungswille ein geistig motivirter und ethisch gearteter (voluntas ordinata et conditionata), so erscheint auf diesem Gebiete jeder Naturzwang ausgeschlossen. Ja, kraft der persönlichen und ökonomischen Geschichtsleitung Gottes, wie sie in der Erscheinung und Wirksamkeit Christi gipfelt, werden die sogen. (relativ) freien Handlungen der Creatur mit hineingezogen in den Plan Gottes. Ueber das Bewußtsein und die Absicht der Einzelnen hinaus besteht ein teleologischer Zusammenhang; und eben dadurch soll jener hoffnungslose, alle Thatkraft lähmende Naturdeterminismus (progressus in infinitum) überwunden werden. Auch ergiebt sich aus dem Glauben an eine providentielle Geschichtsleitung des persönlichen Gottes, der die heilige Liebe ist, daß sein leitender Wille nicht den Charakter abstracter *Unveränderlichkeit* an sich trägt. In seinem Weltverhältniß (in der Offenbarungssphäre) läßt er sich vielmehr durch die Freiheitsbethätigung der Creatur derart bestimmen, daß er die gute (gottgemäße), wie die böse (gottwidrige) Freiheit mit in den Dienst seiner Regierungsweisheit zieht. Der allerdings schwierige Begriff der „Zulassung" oder „Zurückhaltung" Gottes wird nur unter der Voraussetzung klar und unanfechtbar, daß der selbstherrliche Wille, als ein sich selbst bedingender und begrenzender, Raum läßt für die creatürliche Freiheit. Gleichwohl muß auch diese *endgiltig* den Zwecken gött-

licher Weltregierung dienen. Denn die gebietende Form des Gesetzes, die jene (formale) Freiheit des Widerspruchs ermöglicht, ja voraussetzt, muß schließlich doch kraft göttlicher, heiliger Selbstbewahrung (§ 6, 1) in der Form richterlicher Reaction zur Durchführung gelangen. Dadurch wird die optimistische Einbildung einer „besten Welt" (Leibniz), sowie einer selbstherrlichen Willkür-Freiheit des Ichs (Fichte) ein für allemal ausgeschlossen, ebenso wie von der anderen Seite die pessimistische Idee einer verpfuschten, von tausend Uebeln heimgesuchten Welt mit Verzicht auf zweckvolle und erfolgreiche Selbstbethätigung (Schopenhauer) als unhaltbar erscheint. Für die *christliche* Weltanschauung erscheinen Freiheit und Nothwendigkeit auf geschichtlichem Gebiete nicht mehr als sich ausschließende (contradictorische) Gegensätze. Vielmehr bedingen sie sich derart, daß nur unter Voraussetzung einer weise geordneten Geschichtsleitung, d. h. einer geistig und persönlich geregelten und geleiteten „moralischen Weltordnung" es auch der Mühe lohnt, mit freier Selbstbethätigung und in freiem Gehorsam gegen Gottes heiligen Willen sich an der Entwickelung des Ganzen zu betheiligen. Dadurch Christum in uns wachgerufene und befestigte unbedingte Vertrauen zu dem göttlich väterlichen Weltregiment ist der Felsengrund gesunder, d. h. ebenso bescheidener, wie zuversichtlicher Thatkraft. Und der Glaube an die Gesetzmäßigkeit dieser Ordnung (im geistig-moralischen Sinn) ist hier wie überall die *Bedingung* jener wahren (materialen) Freiheit, die die Basis aller freudigen Arbeit und Wirksamkeit für das Reich Gottes ist. Denn auch die geringfügigste That im Dienste dieser großen Idee erscheint wie ein fruchtbares Samenkorn in den Boden der gottgewollten Menschheitsentwickelung gesenkt.

Der mißbrauchten Freiheit gegenüber wird sich aber der göttliche Regierungswille als ein heiliger auch heiliger Weise durchsetzen müssen in der Verhängung des *Uebels*, ja in den furchtbaren Todesgewalten, die als eine Zuchtruthe uns den heiligen Zornwillen Gottes über die Sünde kund thun. Mit Schaudern nehmen wir wahr die Fluth der Leiden, die gewaltsamen Unglücksfälle und

die unüberſehbare, am Lebensmark nagende Maſſe der „leiſen Minierer“ in dieſer Welt des Elendes und der Armuth, des Jammers und der Verzweiflung. Vor Allem erſchrecken uns jene ſataniſchen Mächte: die Mißregierung der Welttyrannen und die zerſtörende Wuth aufrühreriſcher Maſſen! Endlich: das gleißende „Glück“ der Gottloſen und das tragiſche Martyrium der Gotteskinder! — Dieſes Alles läßt ſich nur dann mit einer wahrhaften Theodicee vereinigen, wenn wir die göttliche Weltregierung im Zuſammenhange mit der creatürlichen Freiheit betrachten, die — wo ſie zur dämoniſchen Frechheit ausartet — das Zorngericht Gottes wachruft. Aber nicht nur Anfänge des „Weltgerichts“, wie es ſich in der „Weltgeſchichte“ anbahnt, liegen hier vor. Daß „Gott im Regimente ſitzt“ und daß die „Sünde der Leute Verderben“ wird, zeigt ſich ſelbſt in der Entfaltung teufliſcher Machtwirkung (ſ. § 21 f.), in der geſteigerten ſataniſchen Verſtockung und in den kräftigen Irrthümern des ſogen. Zeitgeiſtes. In dem ſpecifiſch geiſtig-ethiſchen Kampfe des Reiches Chriſti mit dem Reiche Satans können wir beobachten, wie „Gottes Mühlen langſam, aber trefflich fein“ arbeiten, und daß die Ueberwindung des Böſen nicht durch phyſiſche Uebergewalt des allmächtigen Gottes, ſondern durch Bewährung im Leid und durch heiligen Muth der Weltüberwindung ſich vollziehen ſoll und muß. Für denjenigen, der vom Standpunkt einer theologia crucis dieſes Alles betrachtet, kann es keine Schwierigkeiten bieten, namentlich wenn wir in der Prüfungshitze der Leiden ſich jenen Glauben erproben und bewähren ſehen, kraft deſſen Chriſtus geſiegt hat und wir durch ihn die Welt überwinden. Nicht ſtarre Reſignation, ſondern kindliche Ergebung, nicht ſtumpfe Gleichgültigkeit, ſondern heiße Gebetsarbeit iſt hier am Platze, wollen wir anders bei den ſich aufthürmenden Räthſeln des Lebens und Leidens nicht in die Sackgaſſe des Unglaubens, der fataliſtiſchen Reſignation, ja in die Hölle der Verzweiflung gerathen, ſondern uns in die lichten und himmliſchen Höhen freudiger Zuverſicht erheben. Der Zeugenmuth der Märtyrer und die ausharrende Geduld chriſtlicher Kreuzträger iſt nichts anderes als die Bewährung des Glaubens

an Gottes väterliche Weltregierung. In der Gemeinschaft mit Christo erfährt es der Christ: wo die Noth am höchsten, ist uns auch die Hülfe am nächsten. Und denen, die „Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen". Ja, selig wird der gepriesen, der „die Anfechtung erduldet". Und weil Gott die straft und züchtigt, die er lieb hat (Off. 3, 19), wird uns die Züchtigung zum Siegel unserer Gotteskindschaft in Christo (Ebr. 12, 6 ff.). Vollends „um der Gerechtigkeit willen leiden" nach dem Urbild dessen, der für uns und alle Welt gelitten hat (1 Petr. 2, 20 ff.; 3, 14—18), ist die Krone des im Gottvertrauen sich bewährenden Muthes.

So löst sich uns auch die Räthselfrage, ob das Gebet der Gläubigen auf den weltregierenden Gotteswillen einen wirklichen Einfluß ausüben kann. Es liegt hier jener Zweifel nahe, der mit Berufung auf die „festgefügte Weltordnung" und den Alles in seinem ewigen Vorherwissen umfassenden Regierungswillen das erfolgreiche Bittgebet bestreitet (so selbst ein Robertson und A. Ritschl). Er wird erst dann erfolgreich überwunden, wenn wir, wie all' die freien Handlungen der Menschen, so auch die freieste Kundgebung eines kindlich-vertrauenden Herzens: eben das Bittgebet mit aufgenommen sein lassen in den göttlichen Weltplan und seinen Regierungswillen. Es handelt sich hier — wie sich von selbst versteht — nicht um egoistische Gebetswünsche oder um zauberhafte Wirkung heidnischer Gebetsformeln oder abergläubischer Gebetswillkür. Das hieße allerdings den Zusammenhang einer weltregierenden Liebesabsicht Gottes zerstören oder durch unser „Fetischmachen" — wie Kant solche Gebetspraxis nannte — kreuzen wollen. Vielmehr ist das kindlich vertrauende (und daher in irdischen Dingen stets nur bedingt auszusprechende) Bittgebet der unmittelbarste Ausdruck des Glaubens an die Vatergüte Gottes, der kraft seiner Verheißung sich „Aller erbarmen" und dem Nothleidenden helfen will. Ja, alle Gebetsfreudigkeit des Einzelnen, sowie die fürbittende Gebetsgemeinschaft der Kinder Gottes in Christo erscheint geradezu dadurch bedingt, daß wir mit der vollen Ergebung (nicht mein, sondern dein Wille geschehe) die Zuversicht verbinden:

Gott *will* gebeten sein und „thut, was die Gottesfürchtigen begehren“ (Ps. 145, 19; Joh. 9, 3). Auch hier sollen Freiheit und Nothwendigkeit, unser Wille und Gottes Willen in unserem gläubigen Bewußtsein eins werden, sofern wir uns auch mitten im schwersten Leid und heißesten Gebetskampf vom Geiste Gottes getragen und durch *die Gewißheit* getröstet wissen, daß wir im „Namen Jesu“ *erhörlich* bitten (1 Joh. 5, 14; Joh. 16, 24).

3. Solch eine freudige Zuversicht kann aber der Christ sich nur dann bewahren, wenn er überzeugt ist von dem *schließlichen Siege* des göttlichen Regierungswillens über alle feindlichen Mächte. Die Lehre von der Weltregierung gewinnt erst dadurch eine klare, inhaltliche (materiale) Bestimmtheit, daß wir die der Schöpfung zu Grunde liegende (§ 12, 3) und in der Welterhaltung angedeutete (§ 13, 3) Idee einer göttlichen *Reichsvollendung* im Auge behalten. Jene zeitweilige Selbstbeschränkung Gottes, wie sie in der erzieherischen Oekonomie seiner Weltregierung uns entgegentrat (s. o. S. 251 ff.), ist nur unter der Voraussetzung haltbar, daß sein Heilswille sich *wunderbar* durchsetzt und in allmählichem Fortschritt, sowie durch den steten Kampf wider Satans Reich (s. § 22) die selige Gemeinschaft mit Gott anbahnt und in der vollendeten Gottesherrschaft zum Abschluß bringt. So erschien uns bereits unter dem Gesichtspunkte der schöpferischen Weltsetzung, wie der geordneten Welterhaltung das *Wunder* seinem Begriff und seiner Möglichkeit nach verbürgt. Eine geschichtlich, geschweige denn heilsgeschichtlich sich vollziehende Selbstoffenbarung seines persönlichen Regierungswillens ist ohne die *Wirklichkeit* des Wunders gar nicht denkbar. Schon jede Gebetserhörung muß dem gläubigen Gemüth als etwas Wunderbares erscheinen, weil sich in ihr eine Herablassung des liebevollen Weltregierers zeigt. Wo es sich aber um Anbahnung, Verwirklichung und Vollendung des göttlichen Reichszwecks in Christo, kurz um seine „Königsherrschaft“ in der von ihm erlösten und geleiteten Menschheitswelt handelt, sind die Wunder des Gerichts und der Gnade geradezu unumgänglich, wenn anders das Weltziel erreicht und der persönliche Heilsgott als Weltlenker,

d. h. als Weltrichter und Welterlöser uns erkennbar werden soll. Auch hier handelt es sich nicht um abrupte (magische) Einzelwirkungen, die wider die Natur geschehen und durch ihre zauberhafte Einzigartigkeit nur das menschliche Erstaunen (miraculum von mirari) wachrufen. Indem Gott zur Erreichung seines Reichszweckes sowohl die Naturkräfte als die Geistesanlagen der persönlichen Creatur — resp. wie wir weiter unten (§ 17) sehen werden, die Geisterwelt — in den Dienst seines allmächtigen, aber stets zusammenhängenden Herrscher- und Liebeswillens stellt, prägt sich der Charakter des Wunderbaren, d. h. des überragend Geistigen in der Verwerthung des Materiellen auf dem ganzen Gebiete der reichsgeschichtlichen Weltregierung aus. Jedes sogen. Einzelwunder ist als ein in den Zusammenhang der Weltgeschichte eingegliederter Act unmittelbar göttlicher Macht und Willenskundgebung zugleich eine Herablassung zu unserer menschlichen Heilsfähigkeit und Heilsbedürftigkeit und hat — wie wir oben bereits gesehen (S. 323 f.) — seinen allgemeinen Möglichkeitsgrund in der Freiheit Gottes, sowie in der gottgeleiteten Natur- und Geschichtsordnung. Aber wirklich und nothwendig wird — neben dem allgemeinen Wunder vorsehungsvoller Weltleitung — das specifische Heilswunder (s. w. u. § 28) in seiner, die empirische Naturordnung durchbrechenden (nicht aufhebenden) Erscheinungsform, d. h. als extraordinärer und eben deshalb erkennbarer Eingriff Gottes nur unter Voraussetzung einer durch Sünde und Tod gestörten Schöpfungsordnung. Dann erst kann sich uns die neuschöpferische Regeneration als lebenschaffendes Heilswunder auf dem Gebiete der Erlösung und Heilsaneignung erweisen (s. o. S. 327 f.). Durch Leiden und Tod zur Freude und zum Leben führen kann nur Gottes persönliche Liebesthat, die sich als solche der heilsfähigen Menschheit nur im Heilswunder und in specifischer Weise durch das Centralwunder: die Incarnation des Gottessohnes (s. Bd. I S. 265 ff.) unzweideutig kund zu geben vermag. Soll also die Weltregierung zu ihrem gottgewollten Ziel einer vollkommenen und beseligenden Gottesgemeinschaft der Creatur im Reiche Gottes, d. h. der vollendeten

Gottesherrschaft gelangen, so setzt dieses Ziel zweierlei voraus: die zu Gott geschaffene Menschheit als heilsfähige Creatur (mit Beziehung auf die gute Geister- oder Engelwelt § 15 ff.) und die durch die Sünde Gott entfremdete Menschheit als heilsbedürftige Creatur (mit Beziehung auf die böse Geisterwelt oder Satans Reich § 22 ff.). Erst dort, wo es sich um die Heilsbestimmung auf Grund göttlichen Heilsrathschlusses handelt, d. h. in der christocentrischen Teleologie (Abschn. III § 28 ff.) kann ein volles Verständniß für die Nothwendigkeit und Wirklichkeit des Heilswunders und seiner allmählichen (ökonomischen) Verwirklichung gewonnen werden. Da werden uns die centralen göttlichen Wort- und Thatwunder (Inspiration und Incarnation, s. Bd. I § 16) in ihrem tief motivirten, gesetzmäßigen Zusammenhange vors Auge treten. Ja, dann wird das sonst (theoretisch) unlösbare Problem des Wunders zum religiös-sittlichen (praktischen) Postulat, soll anders das Reich Christi in sieghaftem Fortschritt wider Satans Reich (§ 20, 2) zum Vollendungsziel (§ 30 f.) gelangen.

§ 14. Zusammenfassung.

1. Der grundlegende Begriff einer providentiellen Weltregierung Gottes besteht darin, daß sich für den theistisch-christlichen Heilsglauben auf dem Boden der von Gott geschaffenen (§ 12) und durch immanente Gesetze erhaltenen (§ 13) irdischen Naturwelt eine planvoll durch geistige Mächte (Engelwalten § 17) und nach geistig-sittlichen (normativen) Gesetzen geleitete Geschichtsordnung in allmählichem Entwickelungsfortschritt auf Christum hin und durch ihn in der Menschheit vollzieht.

2. Die Eigenart göttlich-ökonomischer Weltregierung kennzeichnet sich kraft jener in der allmächtigen Liebe wurzelnden Selbstbeschränkung Gottes (§ 8 ff.) als eine solche, die nicht blos eine Freiheitsbethätigung der geistig-persönlichen Creatur (§ 15 ff.) zuläßt, sondern den möglichen Eintritt menschlicher und dämonischer Sünde, die Wirklichkeit des Uebels und die Wirksam-

keit des Gebets in den väterlichen göttlichen Regierungswillen mit aufgenommen sein läßt.

3. Eine solche zeiträumliche, providentielle Selbstbeschränkung des Heilsgottes ist aber nur dann für den Glauben tröstlich und faßbar, wenn die zielsetzliche Verwirklichung der Gottesherrschaft durch schließliches Gericht über das Böse und durch den siegreichen Fortschritt des Himmelreiches (gegenüber dem Reich Satans) in Christo gewährleistet ist. Darin liegt zugleich die Wirklichkeit und Nothwendigkeit der neuschöpferischen, in gottgeleitetem Zusammenhange (Abschn. III) sich vollziehenden Heilswunder enthalten.

a) Die ganze h. Schrift — ja, ich möchte sagen nicht blos ihr Inhalt, sondern auch ihr Dasein und Sosein, ihr Zusammenhang und ihr Reichthum bestätigt und besiegelt uns die Gewißheit einer providentiellen und wunderbaren Weltregierung Gottes. Vielgeschmäht und vielbefehdet, von der ungläubigen Kritik als pures Menschenwerk zerfetzt, von abergläubischer Wundersucht als göttliches Zauberbuch gemißbraucht, gilt uns dieses einzigartige Buch aller Bücher, in Jahrhunderten zusammengefügt und doch von einheitlichem Geist getragen und durchdrungen, als ein monumentum aere perennius, als ein urkundliches Zeugniß dafür, daß der persönliche Heilsgott die Geschicke der Völker, wie die einzelnen Menschenherzen lenkt und beherrscht, ohne ihre „Freiheit" und „Verantwortlichkeit" zu zerstören; insonderheit: daß die ganze Menschheitsgeschichte auf Christum abzielt und durch das vollendete Reich Gottes in Christo gekrönt werden soll. Der biblische Grundbegriff der *βασιλεία* und des *βασιλεύειν* (מַלְכוּת, מָלַךְ ה׳ von מֶלֶךְ), sowie alle Königsherrschaft Gottes in Christo weist uns auf die Idee der Weltregierung hin (vgl. Matth. 28, 19: mir ist gegeben alle Gewalt ꝛc. mit 1 Kor. 15, 24 ff.).

Freilich findet sich in der Schrift selbst keine Reflexion über die „Vorsehung" Gottes. Erst in den Apokryphen erscheint der Begriff der göttlichen *πρόνοια* geprägt (Weish. 14, 3: seine „Vorsichtigkeit" regiert Alles vgl. 17, 1 ff.). Im N. T. wird das Wort zweimal im Sinne menschlicher Fürsorge gebraucht (Röm. 13, 14 *πρόνοια τῆς σαρκός*; Apostg. 24, 2: *διὰ τῆς σῆς προνοίας*), aber niemals von Gott selbst. Der „Rathschluß" (*πρόθεσις*) Gottes aber wird im Zusammenhang mit dem „Vorherſehen" (*πρόγνωσις*) und dem „Vorherbestimmen" (*προορίζειν*) stets auf die Heilsabsicht Gottes bezogen und im Hinblick auf seine allmählige „Veranstaltung" (*εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν* Eph. 1, 10 f.;

3, 11) zeitgeschichtlich geordnet und in Christo gipfelnd vorgestellt (vgl. Röm. 8, 28 f. mit Apostg. 2, 23; 4, 28). Wir kommen in der Lehre vom Heilsrathschluß Gottes (III, § 26) auf die biblische Untersuchung dieser Frage zurück. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß die Gläubigen des A. wie N. B. durchdrungen sind von dem Gedanken, daß aller Völker Geschicke in dessen Hand sind, der als der „Hüter Israel" nicht schläft noch schlummert (Ps. 121, 1 ff.). Der Gott, der „Wunder thut" (Ps. 77, 15) hat seine Macht bewiesen unter den Völkern; er führte sein Volk wie Schafe; durchs Meer ging sein Weg und sein Pfad durch große Wasser, auch wo man seinen Fuß nicht spürte (Ps. 77, 20). Er richtet den Erdkreis mit Gerechtigkeit und die Völker kraft seiner Treue (Ps. 96, 13; 98, 9). „Mit seinem Fittich bedeckt er dich und unter seinen Flügeln birgst du dich" (Ps. 91, 4 ff.). Und daß diese seine Welt und Menschen regierende Fürsorge in ihren mannigfaltigen Einzelwirkungen durch Engelwalten vermittelt erscheint, ist durchgehende Schriftlehre. Es handelt sich hier zunächst nicht um die wunderbaren, die heilsgeschichtliche Offenbarung in ihren entscheidenden Hauptmomenten begleitenden Engelerscheinungen. So bei Abraham (1 Mos. 18, 1 ff.; 19, 24), bei Mose (2 Mos. 3, 2; 14, 19), Elias (2 Kön. 1, 3), David (2 Sam. 24, 16) ferner bei der Geburt, Auferstehung und Wiederkunft Christi (vgl. Luk. 2, 9 mit 1, 26; Luk. 24, 23; Mark. 16, 5; 8, 38; Luk. 9, 26); bei den einzelnen Aposteln (Apostg. 12, 7 ff.; 27, 23; Off. Joh. 5, 2 2c.). Der gesammten göttlichen Weltregierung als „dienende Geister" eingefügt, werden sie im A. (Ps. 34, 8; 91, 11; 104, 4), wie im N. T. wiederholt erwähnt (Matth. 4, 6; 18, 10; Luk. 4, 10; 16, 22; Ebr. 1, 7). Wir werden weiter unten (§ 17) auf diese Frage näher einzugehen haben. Hier handelt es sich nicht etwa um ein stellvertretendes (innerweltliches) Regiment des (überweltlichen) Gottes. Vielmehr wirkt und waltet der „Herr der Heerschaaren" (Jahwe Zebaoth Ps. 24, 10; 46, 8; 84, 13; 89, 9; Jes. 6, 3; 37, 16; 51, 15; Hos. 12, 6) in ihnen und durch sie in der Menschen- und Völkerwelt allmächtig und zugleich in weisheitsvoller Ordnung seiner „Gedanken". Mit der „Tiefe seiner Gedanken" erfüllet er Alles (Ps. 92, 6 f.) und „kennet die Gedanken der Menschen" (Ps. 94, 11). Der „thierische Mensch erkennt solches nicht und der Thor begreift das nicht" (Ps. 92, 7; vgl. Ps. 14, 1 ff.). Und er, der das Ohr gepflanzet hat, sollte der nicht hören — also auch Gebet erhören? Er, der die Völker in Zucht hält, sollte der nicht strafen (Ps. 94, 9 ff.)? Er ist es, der große Dinge thut, die unerforschlich, und Wunder, die nicht aufzuzählen sind (Hiob 9, 10); seine Obhut bewahret unseren Odem (Hiob 10, 12); seine Augen stehen offen über uns (Hiob 19, 8); er setzt dem Menschen das Ziel, das er nicht überschreiten kann (Hiob 14, 5) und seine Augen (schauen) auf eines Jeden Weg und alle seine Schritte siehet er (Hiob 34, 21). Er ists, der „das Heil wirkt und das Unheil schafft — er Jahwe, der dies Alles bewirkt" (Jes. 45, 7 ff.) und nichts ge-

schieht, ohne des Herrn Befehl (Klagel. 3, 37 ff.). — Im N. T. ist es Christus der Herr selbst, der mit Hinweis auf die Fürsorge Gottes bis ins Einzelnste (Matth. 6, 32; 10, 24 vgl. mit Luk. 12, 6; Spr. 24, 12) vor der glaubenslosen Sorglichkeit warnt und dabei wiederholt auf den Schutz und das Walten der Engel hinweist (Matth. 13, 39. 49; 18, 10; 26, 53; Mark. 8, 38; Luk. 9, 26; 12, 9; 15, 10). — Das kindliche Vertrauen auf Gottes *väterliche* Leitung bezieht sich aber nicht blos auf das persönliche Einzelleben — „denen die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen" (Röm. 8, 28) — sondern vor Allem auf das, was seinem Reichszweck innerhalb der Menschheit dient (Apostg. 4, 28; 17, 26; 27, 25). Insonderheit *der* Christus, der sich leidenswillig dem göttlichen „Muß" *im* Gehorsam fügt (Luk. 24, 26; Ebr. 2, 14 ff.), ist es zugleich, dem nach Gottes Willen „alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist" (Matth. 28, 19), der also eben deshalb die Welt beherrschen (Off. 11, 15 ff.; 1 Tim. 6, 15) und nach Ueberwindung des satanischen Reiches (Matth. 12, 26 ff.; 1 Joh. 3, 8; 2 Thess. 2, 8; Off. 19, 15 ff.) das gesammte Weltregiment dem Vater übergeben soll (1 Kor. 15, 25 ff.).

In diesem zuversichtlichen Glauben liegt aber nach der Schrift auch die Gewißheit, daß Gottes Weltregierung und Christi allwaltende Geistesmacht die menschlichen Gedanken und die menschliche Freiheit (Joh. 8, 32), insonderheit ihr Ringen (Luk. 13, 24) und Beten (Matth. 7, 7 vgl. mit 6. 32) nicht nur nicht aufhebt, sondern geradezu fordert und in gewissem Sinne erst ermöglicht. — *Weil* der Herr der Menschen Herzen „lenket wie Wasserbäche" (Ps. 33, 15 ff.; Spr. 21, 1) *weil* er „Herzen und Nieren erforscht und prüft" (Jer. 11, 20; 17, 10), kann und will er auch thun, „was die Gottesfürchtigen begehren" (Ps. 145, 18 ff.). — Wo aber davon die Rede ist, daß er „verstocket" oder „verblendet" (Jes. 6, 9 f.; Matth. 13, 14; Mark. 4, 12; Joh. 12, 40; Apostg. 28, 26), welche „er will" (Röm. 9, 18 ff.) — da sind es *Gerichtswege* des heiligen, den Sünder zur Entscheidung drängenden Gottes (vgl. w. u. § 26 f.). — Und die von ihm verhängten Uebel und Sündenstrafen sind zugleich ein Erweis seiner *erzieherischen* Liebe und der von ihm zugelassenen *bösen* creatürlichen Freiheit, die sich auch „wider Gott" auflehnen kann. Daher heißt es: „*Ihr* habt nicht gewollt" (Matth. 23, 37) und „Ihr widerstrebtet allezeit" (Apostg. 7, 51). „Die Völker lehnen sich auf wider den Herrn" (Ps. 2, 1 ff.); und „die menschlichen Gedanken" sind *nicht* Gottes Gedanken (Jes. 55, 8). Ja, er *ändert* seinen Regierungswillen und dessen Kundgebung je nach dem Verhalten der Menschen (s. o. S. 256 ff. über die „Reue" Gottes). So heißt es von Mose, daß er das Gericht Gottes „aufhielt" (2 Mos. 32, 11 ff., vgl. Ps. 106, 23. 45; Jer. 26, 3; 18, 8—10; *Jonas* 3, 9 ff.; 4, 2). Es giebt also eine *Zulassung* Gottes, z. B. Ps. 81, 13: „Ich habe sie überlassen der Verstocktheit ihres Herzens; sie wandelten nach ihren (eigenen) Anschlägen." So hat er die Heiden „ihre Wege gehen lassen"

(Apostg. 14, 16; Röm. 1, 24. 28). Und das Reich des Bösen, ja eine gewisse „Königsherrschaft" Satans und seiner bösen Geister in der gottlosen Menschheit ist nach der Schrift die Voraussetzung für den Kampf und den Sieg der „Königsherrschaft" Gottes in Christo (Matth. 12, 26 ff. vgl. w. u. Satanalogie § 21 f.). So werden schließlich (teleologisch) doch seine Befehle und Gebote „erhalten immer und ewiglich" (Apostg. 7, 53). Er richtet die Sünder (s. o. S. 272 ff.) und sein Wille wird auch durch die Bösen vollführt (so bei den Brüdern Josephs: 1 Mos. 45, 5 ff.; bei Rebekkas Betrug 1 Mos. 28, 3 ff.; durch Pharaos Verstockung 2 Mos. 9, 16; durch Saul 1 Sam. 9, 17; durch Herodes und Pilatus Apostg. 4, 28). — Und eben weil Gott es ist, der in seiner Weise, d. h. nach seinem Wohlgefallen (εὐδοκία) wirket beides, das Wollen und das Vollbringen (Phil. 2, 13 vgl. 2 Kor. 3, 4 f.), soll und kann der mit Gott in Gemeinschaft stehende Mensch an seiner Rettung mit Furcht und Zittern „arbeiten" (Phil. 2, 12) und „Alles thun ohne Murren und Bedenken", um sich tadellos zu erweisen als „Kind Gottes mitten in einem verkehrten und verwirrten Geschlecht" (Phil. 2, 14). Daher erscheint auch das Gebet der Gläubigen eingefügt in seinen Regierungswillen (vgl. das Beispiel des Elias 1 Kön. 10, 4; Jak. 5, 16 ff.) und das „Gebet" im Namen Jesu ist eben deshalb erhörlich (Joh. 16, 24 ff.), weil es nach Gottes Willen geschieht (1 Joh. 5, 14 f.; Mark. 11, 24; Luk. 11, 9).

Daraus aber ergiebt sich der wunderbare Charakter der Weltleitung Gottes im Hinblick auf den Weg und das Ziel: die βασιλεία (Mark. 1, 15) in ihrer wachsthumähnlichen Entwickelung (Mark. 4, 26 ff.). Die vorher bestimmte Zeit (προθεσμία Gal. 4, 2), weist hin auf das πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal. 4, 4), auf eine κατ' οἰκονομίαν zu erreichende Erfüllung (συντέλεια vgl. Matth. 13, 39 f. mit Eph. 1, 9 ff. mit 3, 10 ff.). Er ist nicht nur ein Gott, der allüberall „Wunder thut" (s. o. S. 347; Ps. 72, 18; 98, 1; 139, 4; Hiob 5, 9 f.) und seine Heiligen „wunderbar begnadigt" (Ps. 4, 4), sondern auch seine Reichsoffenbarung und seinen Heilswillen wunderbar durchführt. Der kommende Messias wird selbst als ein „Wunder" (Jes. 7, 14; 9, 6 יֶלֶא פֶלֶא) bezeichnet (vgl. Luk. 1, 36—37: bei Gott ist kein Ding unmöglich; s. a. Luk. 1, 49). Gegenüber den dämonischen und falschen Wundern, von denen die Schrift uns sagt (z. B. 2 Mos. 7, 11 f.; 5 Mos. 13, 2 ff. vgl. mit Matth. 24, 24; 2 Thess. 2, 9) erweisen sich Gottes Gerichts- und Heilswunder nicht blos als etwas „Staunenswerthes" (פֶלֶא = miraculum, θαυμάσιον), sondern als ein auch den Feinden erkennbares Zeichen (אוֹת = signum, σημεῖον) seines Wortes und seines Willens (vgl. Matth. 12, 39). Als ein „Außerordentliches" (מוֹפֵת, prodigium, τέρας) thut es seine Macht (גְּבוּרָה, δύναμις) kund und dieses Alles wird durch sein Wort bestätigt. Die ἔργα θεοῦ, wie die „Werke Jesu" als Heilandswerke sind alle auf das Eine gerichtet: Gott im Fleisch zu offenbaren und die Menschen zu erretten (vgl. Joh. 4, 34: τελειώσω αὐτοῦ

τὸ ἔργον 5, 36; 9, 4; 10, 38; 14, 10 ff.). Siehe das Nähere über die biblische Lehre von der allmählich fortschreitenden Wunderoffenbarung Abschn. III (§ 27).

b) In der Entwickelung und Formulirung der kirchlichen Lehre bildet die Frage nach der Weltregierung Gottes nur die allgemeine (principielle) Voraussetzung für die Lehre vom Heilsrathschluß und für das Dogma von der Gnadenwirkung Gottes (s. w. u. § 25 ff. u. § 43ff.). Dort werden wir sehen, daß jene augustinische und pelagianische Einseitigkeit (der Prädestinatianismus und Synergismus), wie sie mittelalterlich in der thomistischen und scotistischen Richtung nachklingt, während der reformatorischen Bewegung zu schroffen Gegensätzen führte. Der calvinistische Determinismus und der melanchthonische Synergismus weisen zurück auf die Grundauffassung des Weltverhältnisses, bezw. der Weltregierung von Seiten Gottes. Dort wird die allein bestimmende Macht seines Willens, hier die menschliche Freiheit als mitwirkender (concurrirender) Factor betont. Luthers Interesse concentrirte sich gegenüber der römischen (Erasmus'schen) Annahme einer „Mitwirkung" des freien Willens auf die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade (de servo arbitrio), und Melanchthon bezeichnete anfangs die Idee göttlicher „Zulassung" (permissio) als ein frigidum glossema. Durch die Unterscheidung von praedestinatio und praevisio (s. o. S. 257 f.) und durch die nähere Bestimmung des Begriffs der gubernatio (im Anschluß an die providentia und den concursus s. o. § 13 S. 331 f.) versuchten nun die a. DD. beides zu wahren: die göttlich leitende und bestimmende Willensmacht und die creatürliche Freiheit, die er in seinen Dienst nimmt, und zwar dadurch, daß er cum necessariis necessario, cum liberis libere wirke kraft seiner accommodatio ad creaturarum indigentiam. Die Hervorhebung einer voluntas ordinata und conditionata diente zwar mit dazu, das Problem annähernd deutlich zu machen. Aber zu voller Klarheit kommt es nicht, weil die gebietenden Gesetze — im Unterschied von dem Naturgesetz — nicht als Zeugniß menschlicher (formaler) Freiheit, resp. göttlicher (zeitweiliger) Selbstbeschränkung erfaßt wurden und weil in Folge dessen Natur und Geschichte als eigenartige Herrschaftsgebiete des weltregierenden Gottes innerhalb der heilsfähigen Menschheit nicht bestimmt genug hervortraten. Auf das Engelwalten kommen die a. DD. bei dieser Gelegenheit gar nicht zu sprechen, obwohl sie in dem locus de angelis von deren Aufgabe (mandata Dei exequi) in dem Sinne reden, daß die Weltregierung Gottes nicht ohne die Mitwirkung dieser „Boten" Gottes sich vollziehe. Trotz alledem können wir die altdogmatische Definition der gubernatio, wie z. B. Calov sie giebt, anerkennen: gubernatio est actus divin. providentiae, quo Deus optime res et actiones creaturarum ordinat, moderatur et ad fines suos dirigit. Nur fehlt hier bei dem allgemeinen Ausdruck (creaturarum) jene

Unterſcheidung der geſchichtsfähigen Menſchheit von der dem Naturgeſetze unterſtellten κτίσις, wie ſie z. B. Röm. 8, 18 ff.; Jak. 1, 18 vorausgeſetzt wird. — Um nun die Freiheit und Verantwortlichkeit menſchlichen Handelns zu wahren, wird als erſtes Moment der gubernatio die permissio betont. Dieſe erſcheint (nach Quenſt.) als ein actus negativus Dei sapientissimi, ſofern er die Sünde nicht verhindert, ſondern die Menſchen justis de causis in peccata ruere sinit. In dieſem Zuſammenhange wird auch die Möglichkeit der contingentia (des Zufälligen) zugeſtanden, wo keine höhere necessitas (im Hinblick auf das gottgewollte Endziel) vorliege. So könnte aber Gott in bedenklicher Weiſe als paſſiver Zuſchauer erſcheinen, während er doch auch der Sünde gegenüber (ſchon durch die necessitas consequentiae) ſein imperium wahrt. Daher werden zum Schutz gegen ſolche Mißdeutung die impeditio, directio und determinatio als weitere Momente der göttlichen gubernatio hervorgehoben.

Die impeditio bezeichnet Quenſtedt als den Act göttlicher Weltregierung, durch den er die Handlungen der Creatur pro arbitrio suo constringit (einſchränkt) und zwar: ne effectum dent, quod vel naturali vel libera agendi vi alias efficerent. Alſo, wo ſie ſeinem Rathſchluß widerſprechen, läßt er ſie entweder gar nicht zu Stande kommen oder hemmt ihre ſchlimmen Folgen — eine an ſich richtige, aber doch zu vage Behauptung!

Näher tritt an das wirkliche Problem heran die Charakteriſirung der directio, ſofern dieſe (nach Quenſtedt) das bös Gewollte zum Guten ausſchlagen läßt, oder die Handlungen ſo beſtimmt (moderatur), daß ſie „über oder wider das Bewußtſein und die Abſicht des Einzelnen“ dem Geſammtzweck, dem Reiche Gottes und dem Heile der Menſchheit dienen (mit Berufung auf Act. 4, 27 f. u. Röm. 8, 28 f. o. S. 349).

Zielſetzlich, im Hinblick auf den necessarius effectus oder finis providentiae, wird nun abſchließend die determinatio hervorgehoben. Hier handelt es ſich um jenen actus providentiae gubernatricis, quo Deus creaturarum viribus, actionibus et passionibus certos terminos — tum ratione temporis, tum ratione magnitudinis et gradus — constituit (vgl. Pſ. 66, 7; Jeſ. 10, 5 ff.) Obwohl alſo Gott — wie Baier ſagt: seu in bonis, seu in malis actionibus — nicht tollit libertatem voluntatis, ſo iſt dieſe doch an die zielſetzlichen Schranken göttlicher Weltregierung gebunden, d. h. Gott nimmt ſie mit in dieſe auf, um auf wunderbarem Wege ſein Ziel — die salus humana und das regnum gratiae et gloriae in Christo — zu erreichen. Gegenüber der providentia ordinaria (innerhalb der natürlichen Ordnung) kennzeichnet ſich die providentia extraordinaria (innerhalb der Heilsoffenbarung) durch das Wunder. Hier unterſchieden die a. DD. die mirabilia (mira respectu nostri, quia causas nescimus) von den wirklichen miracula, d. h. denjenigen Thaten Gottes, kraft deren er ſelbſt

oder durch seine Gesandten — vel absque mediis vel praeter et supra media, vel contra media eorumque naturam operatur. Die specifischen miracula naturae werden als Werke der potentia divina in regno naturae bezeichnet. Die miracula gratiae geschehen entweder innerlich (im Menschenherzen) durch wiedergebärende Wirkung des h. Geistes zur Aneignung des Heils, oder äußerlich (in leiblicher Sichtbarkeit) zur Beschaffung und Verwirklichung des Heils. Auf den inneren Zusammenhang der einzelnen Heilswunder und auf die dadurch bedingte, in Christo gipfelnde Heilsökonomie geht die ältere Dogmatik nicht näher ein. Auch fehlt ihr das volle Verständniß dafür, daß eine Apologie des Wunders nur unter Voraussetzung der todbringenden Sünde und der belebenden Neuschöpfung in Christo möglich ist (s. w. u. § 28, b).

c) Was den Gegensatz zu unserer Lehre von der göttlichen Weltregierung betrifft, so pflegt man oft die Deisten des vorigen und vorvorigen Jahrhunderts — namentlich die Anhänger der John Locke'schen Philosophie in England, sowie die Cartesianer, Leibniz-Wolff'schen Popularphilosophen und Kantianer mit ihrer ausgeprägten „Providenzidee" — als der christlichen Weltanschauung näher stehend anzusehen, während meist der pantheistische Determinismus (im Anschluß an Spinoza) mit seinen naturalistischen und materialistischen Ausläufern (D. Strauß, L. Feuerbach, Br. Bauer u. A.) als der eigentliche Hauptgegner angesehen wird. Dem ist aber nicht so. Das Kriterium für die betreffende Weltanschauung ist die Stellung zum Wunder und zur persönlichen Freiheitsbethätigung Gottes, wie des Menschen innerhalb der Natur und Geschichte. Das Freiheits- und das Wunderproblem sind, wie wir gesehen (S. 339 f.), Wechselbegriffe, die mit einander stehen und fallen. Die deistische Transscendenztheorie zerstört — wenn auch von anderen Gesichtspunkten aus — ebenso wie die pantheistische Immanenztheorie das gewaltige und schöne Problem der Einheit und gegenseitigen Bedingtheit von Freiheit und Nothwendigkeit in der göttlichen Welt- und Geschichtsleitung.

Zwar ist es bekannt, daß der fromme Rationalismus, ja selbst ein Lessing und Kant, mit der „Vorsehung" Gottes auch eine providentielle Geschichtsleitung in der „Erziehung des Menschengeschlechts" zu wahren suchten. Und es war in gewissem Sinne ein ernst gemeinter Versuch zur „Theodicee", wenn man die sogen. „Wunder" göttlicher Weltregierung als in dem Calcul des himmlischen Rechenmeisters von Anfang an mit enthaltene Elemente seiner Weltordnung ansah, ja als in der „prästabilirten" Weltharmonie (Leibniz) ewig enthaltene sich erklärte. Im Grunde war es doch nur — sei es die naturgesetzlich bedingte „Physikotheologie" (Derham), die man verherrlichte, sei es der psychologisch motivirte „Geschichtspragmatismus" (Gottfr. Arnold), dem man huldigte. Gott blieb der „jenseitige", dem man

blos die providentia circa minima absprach (wie schon bei den Socinianern, trotz ihrer supranaturalistischen Tendenz), sondern dessen etwaige Wirkungen auf dem Gebiete des Wunderbaren als unerkennbar oder unwesentlich (irrelevant) galten (wie bei Hume und Kant). Ja, man kam schließlich dazu, dem Casualismus (Lehre vom Zufall) und Occasionalismus (Lehre von den gelegentlichen Ursachen) zu huldigen, und zwar in dem Maaße, als man den persönlich gedachten Gott in ein unlebendiges (abstractes) Verhältniß zur Natur und Geschichte stellte (so Pierre Bayle, Voltaire, Malesbranche u. A.). Da war es denn nur ein Schritt weiter, wenn man zur „fatalen" Schicksalstheorie gelangte, wie sie in der altclassischen, heidnischen Weltanschauung zu Hause ist und z. B. in den Schillerschen Dramen (Wallenstein, Braut von Messina ꝛc.) eine so entscheidende Rolle spielt. Ihr gegenüber ist selbstverständlich nur stoische Resignation denkbar. Und mag man auch die „Weltgeschichte" als das „Weltgericht" ansehen; eine Gebetserhörung ist bei dieser Voraussetzung unmöglich, die „Freiheit" wird ein precärer (rein intelligibler) Begriff (Kant) und das „Wunder" verliert, wenn nicht seinen Möglichkeitsgrund, so doch seine Bedeutsamkeit für den Heilszweck, weil alles Einzelne, alle persönliche Selbstbethätigung dem Götzen der „Causalität" und der „naturgesetzlichen, ein für allemal bestimmten Ordnung" geopfert wird (so neuerdings bei Buckle, Lecky, Fr. Hellwald und leider auch bei Stopford A. Brooke a. a. O. S. 118 ff.).

So gelangt man denn aus der Scylla des Indeterminismus (Alles ist zufällige Atommischung) — in die Charybdis des Determinismus (Alles ist vorherbestimmt durchs absolute „Gesetz" oder festgefügte Monadenordnung). Die „Verwischung der Grenzen" (Kuyper) zwischen Natur- und Geschichtsordnung — vor der Rümelin (Reden und Aufsätze 1881) so energisch warnte — führt nothwendig zur pantheistischen Immanenztheorie, die den Weltproceß mit dem Gottesproceß identificirt (Hegel, Schelling) und Alles unter den Gesichtspunkt der „vergeistigten" Naturordnung stellt (Spinoza bis Ed. Hartmann, aber auch H. Drummond, M. Corelli, F. Bettex s. o. S. 334). Dieser mystisch-pantheistische Zug ist im Keime schon dort vorhanden, wo man den Gotteswillen als abstracte und absolute Vorherbestimmung faßt (Calvin) oder als „schlechthinige Ursächlichkeit" der Welt immanent sich denkt (Schleiermacher). Mit anderen Worten: wo die persönliche Selbstbeschränkung Gottes in seiner, der heilsfähigen Menschheit geltenden Selbstbestimmung und Königsherrschaft verkannt wird, wo der specifische Unterschied von Natur- und Sittengesetz verwischt wird, da läuft die „Freiheit" Gefahr, in bloße „Naturlebendigkeit" (Schleiermacher, Spinoza) verwandelt zu werden, während das „Wunder" höchstens als „religiöse" oder „volksthümlich mythologisirende" Betrachtung der Einzelerscheinungen im Natur- und Geschichtsverlauf zu gewisser oder vielmehr un-

gewisser und blos scheinbarer Anerkennung gelangt (so schon bei Spinoza: Tract. theol. polit. VI de miraculis. Vgl. D. Strauß Gl.L. I, 229 ff.).

Hier reicht nun die moderne Theologie trotz ihrer Betonung des „Vorsehungsglaubens" jener rationalisirenden und pantheisirenden Auffassung die Hand. Das wirkliche Heils- und Regierungswunder erscheint als Thatsache in Frage gestellt, als Gegenstand des Heilsglaubens unwesentlich (so in der neu-kantischen Richtung der Ritschl'schen Schule). Und wo das biblische Wunder als eine „der Naturordnung entgegengesetzte Erscheinung" aufgefaßt und eben deshalb beseitigt, resp. in den rein subjectiven Begriff der „religiösen" Weltbetrachtung oder „Gebetserhörung" umgewandelt wird (Ménégoz, Der biblische Wunderbegriff, deutsch v. A. Baur 1895, S. 48 ff.), da muß das Verständniß für den thatsächlichen Zusammenhang der Heilswunder, wie sie in der wunderbaren Person Christi gipfeln, verloren gehen. Dabei geht man vielfach von der falschen Voraussetzung aus, daß die biblisch bezeugten Wunder „Aufhebung" oder „Durchbrechung" der von Gott selbst geschaffenen „unabänderlichen" Naturgesetze sein sollen, wodurch Gott in seiner weltregierenden „Allmacht" mit sich selbst in Widerspruch gerathen müßte (s. namentlich Brooke a. a. O. S. 132). Dem gegenüber müssen wir vom christlich-theistischen Standpunkte aufs Entschiedenste daran festhalten, daß — wie neuerdings Th. Pfeil so schlagend nachgewiesen hat (Bew. des Glaubens 1896, S. 369 ff.; 409 ff.; Separatabdruck „Das biblische Wunder" ꝛc., Gütersloh, Bertelsmann 1897, S. 7 ff.) — die biblischen Wunder „keine Durchbrechung von Naturgesetzen" in sich schließen, sondern vielmehr das Naturgesetz und alle Naturkräfte als gottgeordnete voraussetzen, sofern eben diese in den Dienst einer höheren, geistigen und sittlichen Reichs- und Heilsordnung durch die Bethätigung des lebendigen Gottes eingefügt erscheinen.

Daß diese Bethätigung göttlicher Regierungsmacht und heilskräftiger Wirksamkeit sich innerhalb der Menschheits- und Heilsgeschichte auch durch Engelwalten, d. h. durch Hineinziehen einer Geisterwelt in diese irdische Daseins- und Geschichtssphäre vollzieht, werden wir in dem nächsten Hauptstück (§ 17) darzulegen Veranlassung haben. Daß der „fürsorgende regierende Gott" nicht der Engel „bedarf", um seinen geschichtsleitenden Willen durchzuführen, liegt freilich auf der Hand. Und es ist richtig, was neuerdings W. Schmidt (Christl. Dogm. II, 1898 S. 527) hervorhebt, daß es keine „Einzelressorts in der Fürsehung" geben könne, die „losgelöst vom Gesammtressort" wirksam wären. Durch solch ein von Gott unabhängiges Engelwalten würde allerdings der „Monotheismus bedroht" und der Weg zum „Polydämonismus" gebahnt. Aber wer in aller Welt faßt denn das Engelwalten so auf? Sind sie doch dienende Geister, die in der Geschichtsleitung ebenso den göttlichen Regierungswillen auszuführen haben, wie in der Natur-

ordnung die gottgesetzten Mittelursachen (s. o. § 13). Das hebt Gottes Allmacht nicht nur nicht auf, sondern erweist sie uns als eine die Welt- und Geschichtsökonomie leitende. Hier aber kommt Alles darauf an, gegenüber dem Deismus die Idee der lebendigen Weltbeherrschung Gottes zur Wahrung der geistig geordneten Nothwendigkeit, dem Pantheismus gegenüber die persönliche Selbstbestimmung (resp. Selbstbeschränkung Gottes) zur Wahrung der moralisch bedingten Freiheit der Creatur zu betonen. Das im Glauben erfaßte Problem der Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit wird uns dann erst zum praktischen Postulat kindlicher Ergebung und gebetsfreudiger Thatkraft unter Voraussetzung der väterlichen Fürsorge des weltregierenden Gottes. Dieser Glaube schützt uns ebenso vor eigenwilliger Ueberstürzung, wie vor einem resignirten laisser aller, vor gewaltsamem Machenwollen in eingebildetem Optimismus, wie vor trägem Geschehenlassen in verzweifeltem Pessimismus. Darin liegt die tief ethische Bedeutung der Lehre von der göttlich-wunderbaren Weltregierung mit dem Ziele der Verwirklichung des Reiches Gottes innerhalb der heilsfähigen Menschheit.

Drittes Capitel.

Die Heilsfähigkeit der gottes- und weltbildlich geschaffenen Menschheit mit Beziehung auf die Geisterwelt.

(Ontologische Anthropo- und Angelologie.)

§ 15. Dogmatische Behandlung und Bedeutung.

1. Gegenstand dieses Kapitels ist die persönliche Creatur in ihrer gottgeschaffenen, wesentlichen (ontologischen) Eigenart und Anlage (§ 1). Zwar mußten wir sowohl in unserer christocentrischen Theologie (§ 2 ff.), als in unserer geocentrischen Kosmologie (§ 11 ff.) fortwährend auf die heilsfähige Menschheit im Zusammenhange mit dem Welt- und Reichszweck Gottes hinweisen. Ja, wir vermochten die christliche Gottes- und Weltidee nur vom theanthropologischen Gesichtspunkte aus zum Verständniß zu bringen. Unser dogmatisches Real- und Idealprincip bildete auch hier den Ausgangs- und Zielpunkt unserer lehrhaften Begründung der betr. Glaubenswahrheiten (§ 3 f.). Nunmehr handelt es sich um den

centralen Begriff der heilsfähigen Creatur, näher: der Menschheit, sofern sie ihrem ursprünglichen Wesen nach (also ontologisch betrachtet) die Fähigkeit besitzt zu einer auf Gegenseitigkeit beruhenden, religiös-sittlichen Lebensgemeinschaft mit Gott dem Vater, um schließlich als eine vom Geiste des lebendigen Heilsgottes durchdrungene die Reichsgemeinde Christi zu werden (§ 24 ff.).

Zwar wohnt der schöpferische Gottesgeist — wie wir gesehen (S. 321 ff.) — der gesammten Naturwelt als Lebensmacht inne (§ 13). Aber bereits die Lehre von der Weltregierung (§ 14) wies uns über die Natur hinaus auf die Geschichte, die sich zwischen Gott und der Menschheit begiebt. Die Menschheit, auf die die Schöpfung abzielt (§ 12, 3), tritt nunmehr in den Vordergrund unseres dogmatischen Interesses. Und zwar die Menschheit — nicht wie sie auf Grund der eingetretenen Sünde und des göttlichen Heilsrathschlusses zu betrachten sein wird, sondern die Menschheit in ihrem gottgewollten (ursprünglichen) Wesensbestande. Daher reden wir von einer ontologischen Anthropologie. Diese bildet die nothwendige Voraussetzung für das Verständniß der menschlichen Heilsbedürftigkeit und Heilsbestimmung (hamartologische und soteriologische Anthropologie Abschn. II und III). Zunächst gilt es, die Menschheit nach Gottes Schöpfungsordnung als heilsfähige Creatur im Zusammenhange mit unserem Real- und Idealprincip zu begreifen.

Aber auch hier, wo für uns die ursprüngliche Eigenart und Begabung der Menschheit im Vordergrunde des Interesses steht, dürfen wir nicht ohne weiteres von einem unserer Erfahrung fernliegenden paradiesischen Urzustande ausgehen. Dieser bliebe — ohne Anknüpfung an unser christliches Real- und Idealprincip — eine für uns unverständliche und unfruchtbare Utopie. Vielmehr wird uns sowohl die gottesbildliche Veranlagung, d. h. seine schöpferisch gesetzte Gotteskindschaft, als die weltbildliche Eigenart des Menschen, d. h. seine zeitgeschichtlich sich bezeugende Entwickelungsfähigkeit zu einem Gottes- und Menschheitsreich auf Erden nur vom Standpunkte christlicher Heils- und Glaubenserfahrung

verständlich und bedeutsam. Vor Allem tritt in dem „Christus für uns" (Realprincip s. Bd. I S. 253 ff.) das Gottesbild in wahrhaft menschlicher Gestalt uns nahe; und durch den „Christus in uns" (Idealprincip Bd. I S. 370 ff.) werden wir im Glauben dessen inne, daß wir als erlöste und begnadigte Gotteskinder, sowie als Glieder seiner Reichsgemeinde auf Erden das Gottesbild in geistleiblicher Verwirklichung und in gottgewollter Gemeinschaftsform auszuprägen berufen und befähigt sind. So wird uns die ursprüngliche (ontologische) gottes- und weltbildliche Anlage des Menschen in ihrer Bedeutung für seine Heilsfähigkeit verständlich und unumstößlich gewiß werden können (§ 16).

2. Allein die Heilsoffenbarung vermittelt uns auch die Kunde von persönlich gearteten, gottgeschaffenen Geistwesen, die — wie wir schon in der Lehre von der Weltregierung sahen (§ 14 S. 344) — als „Engel" oder „Boten" (= ἄγγελοι) Gottes die Mannigfaltigkeit der Einzelwirkungen in seiner geschichtlichen, resp. heilsgeschichtlichen Weltleitung zu vermitteln berufen sind. Wir lassen hier die Frage nach ihrem Dasein, ihrem Wesen und ihrer Wirksamkeit noch offen (s. § 17). Es tritt jedoch so viel von vornherein zu Tage, daß wir im Zusammenhange christlicher Glaubenslehre von der „persönlichen Creatur" nicht handeln können, ohne von der Bedeutung einer Geisterwelt, soweit wir als offenbarungsgläubige Christen etwas darüber aussagen können, uns Rechenschaft zu geben; und zwar nicht — wie die „moderne" Theologie durchgehends zu thun pflegt (s. w. u. sub c) — anhangsweise oder mit halbgläubigem Achselzucken über diese veraltete „kindische" Vorstellung, sondern in dem vollen Bewußtsein, daß — schon im Hinblick auf die christliche Lehre vom Ursprung der Sünde in der Geisterwelt (Satanalogie § 20 f.) — hier Tiefen der Wahrheit und Weisheit verborgen liegen, die wir nur im Zusammenhange mit dem Selbstzeugnisse Jesu und der gesammten christlichen Weltanschauung annähernd zu ergründen und zu werthen im Stande sind.

Zunächst ist es schon für jenen grundlegenden Hauptgedanken: die Heilsfähigkeit des Menschen — von maßgebender Bedeutung,

daß die Engel als „reine Geistwesen" außerhalb der geschichtlichen Entwickelungssphäre stehen. Denn diese verläuft nothwendig generationsweise, d. h. im Fortschritt der Zeugungsepochen, auf dem Boden der irdischen Natur (s. w. u. sub 3). Deshalb können wir uns auch die Geistwesen bei eventuell eintretender Störung ihrer Gottesgemeinschaft (s. w. u. § 20) nicht als heilsfähige Creaturen denken. Ihr Verhältniß zu Gott bewegt sich — wie wir sehen werden (§ 17, 2) — ausschließlich in der Alternative: unmittelbare, innig gehorsame Gottesgemeinschaft oder bewußt-empöreriſche Gottesfeindschaft. Dort volle Seligkeit in der Befestigung ihrer Gottesgemeinschaft; hier volle Unseligkeit in dem Gericht über die Widerstrebenden (s. w. u. § 24 und § 60). In beiden Fällen kann von „Heilsfähigkeit" nicht die Rede sein: bei den beharrlich guten Geistern nicht, weil der Heilsgedanke nur dort zur Geltung kommt, wo das Unheil (die Krankheit) Platz gegriffen hat (s. Bd. I S. 259 f. über das Wort σωτηρία); bei den beharrlich bösen Geistern nicht, weil ihnen bei ihrem empöreriſchen Widerspruch gegen Gott das Heilsbedürfniß und der Anknüpfungspunkt für die errettende Gnade fehlt. Ja, im Hinblick auf die rein geistige Natur ihres Wesens erscheint die Möglichkeit einer heils- oder reichsgeschichtlichen Wiederherstellung (restitutio in integrum) für den Fall eintretender Sünde ausgeschlossen (§ 20).

So wenig wir nun in Bezug auf das allgemeine Engelwalten und die wunderbaren Engelerscheinungen (s. o. S. 16 ff.) von eigener persönlicher Glaubenserfahrung reden können, so innig hängt doch dieser, durch die gesammte biblische Offenbarung, insonderheit durch Christi und der Apostel Zeugniß uns übermittelte Glaube mit dem christocentrischen Gedanken, ja mit der gewaltigen Thatsache eines Reiches Gottes zusammen, wie sie sich innerhalb der Menschheit kraft der siegreichen „Königsherrschaft" des Menschensohnes im Kampf wider das „Reich" Satans verwirklicht hat (durch den „Christus für uns") und fort und fort im Geiste verwirklicht (durch den „Christus in uns"). Daraus folgt mit innerer Nothwendigkeit, daß zur Vollständigkeit einer dogmatischen Onto-

logie (Abschn. I § 1, 2) nicht blos die (ontologische) Anthropologie, sondern auch die (ontologische) Angelologie gehört. Beide hängen innig zusammen. Und beide wurzeln in unserem dogmatischen Real- und Idealprincip.

3. Besonders deutlich tritt das zu Tage, wenn wir im Vergleich mit der Geisterwelt die Eigenart menschlicher Heilsfähigkeit uns näher vergegenwärtigen. Hier erscheint uns die Geistleiblichkeit oder die geheimnißvolle Combination von Gottesbildlichkeit und Naturbildlichkeit als Charakteristicum der geschichtsfähigen Menschheit und als Grund ihrer (generationsweisen) Entwickelungsfähigkeit von tiefster Bedeutung. Schon die Eigenart menschlicher Sündhaftigkeit mit ihrem ruhelosen Ringen und ewigen Streben wies uns darauf hin (s. o. S. 4 ff.). Und wir werden später (Abschn. II § 18 ff. in der hamartologischen Anthropologie) nachzuweisen haben, daß die menschliche Fehlentwickelung wegen jenes inneren Zwiespalts im Gewissen, sowie kraft jener unausgetilgten Sehnsucht nach Gott die Heilsfähigkeit der Menschheit nicht ausschließt, sondern ihre Heilsbestimmung (Abschn. III) offen läßt. Aber auch schon in der ursprünglichen Anlage der zur Gotteskindschaft bestimmten Menschheit, wie wir sie noch jetzt als Christen erfahrungsmäßig verfolgen und beobachten können, liegt die Gewähr der Heilsfähigkeit auch bei eventuell eintretender Sünde. Denn nur die Menschheit ist in ihrer geheimnißvollen Verknüpfung von Person- und Naturleben (als „Copula von Gott und Welt") mitten hineingestellt in eine welt- und heilsgeschichtliche Entwickelung. In einer fortschreitenden Reihe von Generationen, d. h. auf dem Wege organischer Fortpflanzung, sollte sich die Menschheit — im Unterschiede von den reinen Geistwesen — als gliedlich geartete Gattungsgemeinschaft entfalten und ihre natürliche (geschlechtlich differenzirte) Gattungsbeziehung zu einer religiös-sittlichen Reichgottesgemeinschaft ausgestalten. Es ist also von tiefster Bedeutung, daß — soviel wir wissen — einzig und allein in der geistleiblich veranlagten Menschheit die Gottes- und Weltbildlichkeit derart combinirt erscheint, daß auch bei eintretender Fehlent-

wickelung die Heilsfähigkeit auf dem Wege der Erlösung bestehen blieb. Wir werden also – um mit Frank zu reden — von der Generation der Menschheit auszugehen haben (§ 16), um sodann auf der Folie der Degeneration durch die Sünde (§ 19 ff.) ihre Regeneration durch den Heilsrathschluß Gottes (§ 25 ff.) dogmatisch zu begründen. Wir könnten diese drei Momente christlicher Anthropologie auch mit J. T. Beck als Organisation, Desorganisation und Reorganisation der menschlichen Gattungsgemeinschaft bezeichnen (Gl.L. II S. 187).

Dabei wird uns nicht blos die naturlose (persönliche) Geisterwelt (§ 17 und 20), sondern auch die naturhafte (unpersönliche) Thierwelt als Vergleichspunkt dienen, um die Eigenart und Einzigartigkeit der geschichts- und heilsfähigen Menschheit mit kindlicher Dankbarkeit gegen den Heilsgott zu erkennen, der unser Geschlecht gewürdigt hat, Träger des Gottesbildes und Vermittler seines Reichsgedankens, seiner „Königsherrschaft" auf Erden zu sein. Besiegelt wird uns aber dieser Gedanke in seiner hohen dogmatischen Bedeutsamkeit durch die Annahme menschlicher Natur und Eigenart von Seiten des Gottes, der nicht die Engel-, sondern die Menschenwelt zur Gotteskindschaft und zur erlösungskräftigen Herstellung des Gottesbildes auf Erden hat bestimmen und befähigen wollen (s. w. u. Abschn. IV).

§ 15. Zusammenfassung.

1. Zum Abschluß der dogmatischen Ontologie und im Anschluß an die bisher entwickelte Theo- und Kosmologie wird die persönliche Creatur in ihrer Beziehung zu Gott und Welt, insonderheit aber die Menschheit als heilsfähige Creatur in ihrer ursprünglichen Begabung für eine Reichgottesgemeinschaft vom Standpunkt unseres christocentrischen Real- und Idealprincips ins Auge zu fassen sein (§ 16).

2. Mit der dogmatischen Darlegung dieser ontologischen Anthropologie hängt die Angelologie, als christliche Lehre vom Dasein und der Bedeutung einer wirklichen und wirksamen,

dem Reichszweck Gottes dienenden, aber in der That heilsunfähigen Geiſterwelt (§ 17) aufs Engſte zuſammen.

3. Dies zeigt ſich vorzugsweiſe darin, daß im Vergleich zu dem rein geiſtigen Weſen der Engelwelt die Menſchheit, als die einzige geſchichtsfähige Creatur (§ 1, 2), in ihrer geiſtleiblichen Anlage Gottesbildlichkeit und Naturbildlichkeit derart vereinigt, daß mit ihrer Fortpflanzung (Generation § 16) auch für den Fall eintretender Fehlentwickelung (Degeneration § 18 ff.) ihre Erlöſungsfähigkeit (Regeneration § 25 ff.) auf heilsgeſchichtlichem Wege gewahrt bleibt.

a) Der bibliſche Nachweis für die Berechtigung unſerer dogmatiſchen Behandlung der (ontologiſchen) Anthropo- und Angelologie kann erſt in den beiden nächſten Paragraphen eingehender geführt werden. Hier genügt es, darauf hinzuweiſen, daß in der Schrift die urſprüngliche, gottesbildliche Anlage des Menſchen aus der Belebung des Erdſtoffs (אֲדָמָה) mit dem Geiſteselement (רוּחַ) hergeleitet wird (1 Moſ. 2, 7); ferner: daß dieſe Anlage nach dem Fall ſich fortpflanzt (1 Moſ. 5, 1—3), ja auch noch jetzt als vorhanden bezeichnet wird (z. B. Apoſtg. 17, 28: „wir ſind ſeines Geſchlechts", vgl. mit Röm. 8, 29; Jak. 3, 9); endlich daß wir, in Chriſto erneuert nach dem „Bilde deß, der uns geſchaffen" (*κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος* Kol. 3, 10; Eph. 4, 24), zu „neuen Creaturen" werden ſollen (2 Kor. 5, 17: *καινὴ κτίσις*). Darin liegt aber die Heilsfähigkeit der Menſchheit — ſelbſt der gefallenen — begründet, ſowie für uns als Chriſten die Möglichkeit und Nöthigung, etwas Lehrhaftes darüber auszuſagen. — Im Gegenſatz zum geiſtleiblich gearteten Menſchen wird die rein geiſtige Engelwelt — die in der Schrift eine ſo hochbedeutſame Rolle ſpielt, wie bei der Weltleitung (ſ. o. § 14, a), ſo auch im göttlichen Vollzuge der Welterlöſung (ſ. w. u. § 17, a) — nicht als heilsfähig hingeſtellt. Die guten Geiſter dienen zwar dem Heilsplan und Reichszweck Gottes, ſind aber als ſtetig in der Gottesgemeinſchaft ſtehende (Matth. 18, 10) nicht im Stande, das Heilsgeheimniß zu durchſchauen (1 Petr. 1, 12 vgl. Eph. 3, 10), bedürfen auch der *σωτηρία* nicht. Und als gefallene, Gott widerſtrebende, aber doch ſeinem heiligen Willen unterſtellte Geiſtweſen (Dämonen) erſcheinen ſie nicht erlöſungsfähig (vgl. 2 Petr. 2, 4: *εἰς κρίσιν τηρούμενοι* u. Off. 20, 10). Daher iſt auch an der Stelle Ebr. 2, 16 nicht von einem „Annehmen der Engel" (*ἐπιλαμβάνεσθαι ἀγγέλων*) ſeitens des Gottesſohnes die Rede, ſondern von ſeinem Eintritt in die Gemeinſchaft des Samens Abrahams oder der „Kinder" Gottes, die Fleiſch und Blut haben (Ebr. 2, 14: *κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός*; Joh. 1, 14).

b) In der kirchlichen Dogmatik älterer und neuerer Zeit ist zwar viel von Engelwesen und Engelwalten die Rede (s. w. u. § 17, b), aber ihr Verhältniß zur Menschenwelt wird — obwohl ontologisch und ökonomisch erörtert — doch nicht unter den von uns betonten Gesichtspunkt gestellt: nämlich um die Heilsfähigkeit und Heilsbestimmung der gottes- und naturbildlich gearteten Menschheit zum Verständniß zu bringen. Daher nimmt auch bei vielen neueren lutherischen Dogmatikern (Thomasius, Luthardt, Kahnis, selbst Frank und Philippi) die Engellehre eine durchaus nebensächliche Stellung ein, jedenfalls als ein articulus non oder minus fundamentalis (wie selbst Philippi ihn bezeichnet). Das erscheint mir im höchsten Grade bedenklich. Dann sollte in der Dogmatik von den Engeln überhaupt gar nicht oder nur „anhangsweise", — etwa in einem historischen Referat über einen alten, jetzt zu beseitigenden Aberglauben — die Rede sein (so auch bei Fr. Nitzsch, Ev. Dogm.[3], S. 377 ff. und selbst bei W. Schmidt, Christl. Dogm., II. Bd., 1898 S. 524 ff.). Dagegen haben Andere wie z. B. v. Hofmann, J. Th. Beck, Kübel, Billmar, Hahn (Theol. des N. T. S. 259 ff.) mit besonderer Ausführlichkeit die Lehre von der Geisterwelt behandelt. Und das nicht ohne Grund. Schon im Hinblick auf die Satanalogie, die doch für das christliche Lehrsystem von entscheidender, ja symptomatischer Bedeutung ist, läßt sich eine blos nebensächliche Behandlung der Angelologie nicht rechtfertigen, ja bei einem bibel-gläubigen und positiven Dogmatiker kaum verstehen.

c) Gerade der Widerspruch gegen Dasein oder Bedeutsamkeit einer Geisterwelt — ich meine nicht von Seiten des alten Semler'schen Rationalismus, geschweige denn des spottenden Naturalismus und des cynisch-geistlosen Materialismus, sondern auch der modern „gläubigen", von Schleiermacher und Kant beeinflußten Ritschl'schen Theologie (s. w. u. § 17, c) — kann uns die Wichtigkeit dieser Lehrpunkte zum Bewußtsein bringen. Wir werden sehen, wie seit Schleiermacher die Engellehre als dogmatisch bedeutungslose, ja als eine aus der Dogmatik vollkommen hinauszuweisende behandelt wird. So z. B. neuerdings bei J. Kaftan (D. S. 263). Ja, es erscheint diesem positivsten Dogmatiker der Ritschl'schen Schule geradezu als ein „gefährlicher Irrthum", wenn man die Engel zum „Gegenstand des Glaubens" machen und „unser Verhältniß zu Gott" irgendwie durch die Geisterwelt vermittelt sein lassen wolle. Gleichwohl soll „das Dasein der Engel nicht geleugnet" werden, da ein solches „auf Grund der Schrift" als „fromme Meinung" anzuerkennen und „nichts dagegen einzuwenden" sei. Wie aber etwas als christlich fromme Meinung „auf Grund der Schrift" bezeichnet werden kann, ohne daß der offenbarungsgläubige Dogmatiker sie im Lehrganzen zu verwerthen im Stande ist, das geht über mein Begriffsvermögen hinaus. Es muß als eine bedenkliche Lücke in der

neuesten Darstellung und Beurtheilung der Ritschl'schen „Dogmatik" bezeichnet werden, wenn man das Ignoriren der Angelo- und Satanalogie seitens des Meisters, wie der Schule nicht als verhängnißvollen Fehler erkennt (so weder bei Ecke, noch bei W. v. Kügelgen a. a. O.).

§ 16. Der Mensch in seiner ursprünglichen Gott- und Weltverwandtschaft.

1. Soll der Mensch als „Krone" der irdischen Schöpfung in ein Kindesverhältniß zu Gott dem Vater treten können; soll er, als Glied einer in Christo, dem Gottes- und Menschensohne, herzustellenden Reichgottesgemeinde im Geiste und in der Wahrheit Gott anbeten (s. Bd. I § 6 über den idealen Religionsbegriff): so muß er trotz seiner unleugbaren Naturbildlichkeit, ja im engsten Zusammenhang mit dieser seiner irdisch-leiblichen Daseinsform als geistig-persönliches Wesen von vorn herein dafür organisirt, d. h. religionsfähig angelegt gewesen sein. Das ist die Erfahrungsgrundlage für unsere dogmatische Lehre von der Gottesbildlichkeit des Urmenschen; ja, es ist das selbstverständliche Postulat, das wir als Christen auf Grund unseres Real- und Idealprincips im Hinblick auf die wesentliche (ontologische) Eigenart des gottgeschaffenen Menschen aussprechen und beanspruchen dürfen. Nicht um eine „ursprüngliche Vollkommenheit" in des Wortes vollem Sinne handelt es sich dabei (perfectum est sub sole nil), sondern um eine Anlage und Begabung, die ihn zur vollkommenen Gotteskindschaft (s. sub 2) befähigte und ihm die Erfüllung seiner gottgewollten Aufgabe (s. sub 3) ermöglichte. Ja, es muß gewissermaßen die Gottesbildlichkeit oder „Gottähnlichkeit" im Sinne der Fähigkeit zur Gottesgemeinschaft noch als gegenwärtig vorhanden oder realisirbar nachgewiesen werden können, soll sie anders für uns dogmatisch werthvoll und darstellbar sein.

Die sogen. formale, d. h. zur Daseinsform des Menschen wesentlich gehörende, deshalb unverlierbare und thatsächlich unverlorene Seite seiner Gottesbildlichkeit liegt in dem geistig-persönlichen Wesen des Menschen, sofern er nicht blos die Idee Gottes zu erfassen das Bedürfniß hat, sondern kraft des unaustilgbaren

Freiheitsdurstes und der unausrottbaren Gewissensstimme sich immer wieder auf eine göttliche Vollmacht und göttliche Lebensnorm hingewiesen sieht.

Von vornherein müssen wir daher den Gedanken abweisen, als bestünde die Gottesbildlichkeit in einer Wesensgleichheit (Einheit oder gar „Identität") zwischen Gott als dem Schöpfer und dem Menschen als Geschöpf. Das wäre ein Widerspruch in sich. Es zöge Gott in die creatürliche (anthropomorphe) Sphäre herab und machte den Menschen zu einem selbstherrlichen (theomorphen) Wesen. Das aber wiederum schlösse die kindliche Hingabe an Gott, also die pietätvolle Abhängigkeit aus. Wir werden vielmehr (§ 19 ff.) sehen, daß in der angemaßten Selbstherrlichkeit und in dem unberechtigten Anspruch auf Gottgleichheit alle Sünde, alle Gottwidrigkeit ihren Ursprungspunkt hat. Wesensgleich mit dem Vater ist nur der ewig aus ihm hervorgegangene „Gottessohn", der — wie wir erkannten (§ 7 S. 177 ff.) — das „Gottesbild" in schlechthin zeitloser (urbildlicher) Weise an sich trägt und als „Menschensohn" es in menschlicher Eigenart verkörpert hat. Daher kann das Gottesbild nur durch ihn (Realprincip) und in ihm (Idealprincip) auch uns, als aus Gnaden wiedergeborenen Gotteskindern, zu eigen werden. Aber solche Wiedergeburt und Neuschöpfung setzt doch ein ursprünglich göttliches, noch jetzt in uns leise, aber vernehmlich pulsirendes Lebenselement voraus. Und das macht sich eben in unserem geistig-sittlichen Wesen und Streben als Freiheits- und Wahrheitssinn, ja, wir dürfen sagen als Hungern und Dürsten nach Gott fort und fort noch gegenwärtig geltend, sofern wir die Gewissensstimme nicht ersticken und dem tieferen, religiösen Bedürfniß nicht Valet sagen. „Nur der Mensch Gottes ist der wahre Mensch. Es giebt keine wahre Humanität, ohne daß sie zugleich das Moment der Divinität mit einschließt" (so Luthardt, Chr. Gl.L. 1898 S. 261).

Das gottverwandte geistig-sittliche Moment in unserem Wesen darf aber schlechterdings nicht als Product menschlicher Selbstbestimmung oder menschlichen Entwickelungsfortschrittes angesehen

werden — als wäre der Mensch sein eigner Bildner —, sondern muß auf der schöpferischen Initiative göttlichen Willens beruhen (s. o. § 13 S. 305 ff.). Von Anfang an vermag der Mensch nicht von sich aus sein Wesen sich selbst zu geben und demgemäß (religiös-sittlich) sein Verhältniß zu Gott zu bestimmen, sondern er kann es nur als Gnadengabe Gottes empfangen, d. h. in kindlicher Receptivität sich aneignen (s. sub 2), um es dann erst selbständig zu bethätigen (s. sub 3). So ist denn auch jene wirkliche (reale), in gewissem Sinne unverlierbare, weil der menschlichen Daseinsform innewohnende Gottesbildlichkeit darin zu suchen, daß Gott der selbstherrliche (persönliche) Geist (§ 6) diese seine Wesens- und Lebensmacht der menschlichen Creatur in creatürlicher, d. h. bedingter Weise hat innewohnen lassen. Durch die geheimnißvolle Verbindung mit dem Erdenstoff, d. h. mit dem leiblich gearteten Naturleben hat Gott den Menschen zur Entwickelungsfähigkeit bestimmt und damit auch zur Heilsfähigkeit gleichsam organisirt. Fassen wir nun beide Seiten des menschlichen Wesens, die geistig-persönliche und die naturhaft-leibliche unter dem Gesichtspunkt der formalen Gottesbildlichkeit näher ins Auge.

Das sich selbst bestimmende und selbstbewußte, in Wollen und Erkennen sich bewegende Personleben kennzeichnet die geistige Ichform des Menschen (vgl. Bd. I § 9 S. 138 ff.). Sie tritt — wenn auch anfangs (in der Kindheitsstufe) verhüllt durch das unbewußt (gefühlsmäßig) functionirende Naturleben — entwickelungsgeschichtlich innerhalb der menschlichen Gemeinschaft in Sprache und Sitte, in Wort und That, im Cultur- und Rechtsleben, in Kunst und Wissenschaft und vor allem in religiös-sittlicher Selbstbethätigung und Gemeinschaftspflege zu Tage. Das unauslöschliche Streben nach Wahrheitserkenntniß und die immer wieder sich geltend machende Fähigkeit zu gesetzmäßig normirter, nicht naturhaft erzwungener, sondern geistig motivirter Willensbestimmung (die wir als formale oder Wahlfreiheit zu bezeichnen pflegen) unterscheidet den Einzelnen, wie jede menschliche Gemeinschaft specifisch vom entwickeltsten Thier- und Pflanzenleben. Die geistige Unterscheidungs-

gabe ermöglicht es dem Menschen, ja nöthigt ihn zur Begriffsbildung in erkenntnißmäßig-bewußter Fortentwickelung der Sprache als Verkehrsmittel der allein cultur- und geschichtsfähigen, weil nach Wahrheit ringenden Menschheit. Ferner: im Gewissen des Menschen ist ein geistig-sittliches Organ für Unterscheidung von Gut und Böse vorhanden, wie es sich in der normirenden (nöthigenden) Gesetzgebung und Regelung des Gemeinschaftslebens kund giebt und in dem persönlichen Einzelleben durch erzieherische Ueberlieferung und Auctorität zu einem bewußten, das eigene sittliche Urtheil klärenden und den Willen nöthigenden Inhalt gelangt. In Folge dessen erhebt sich der Mensch als geistig-sittliches Personwesen über die gesammte ihn umgebende Natur und prägt dieser die Signatur einer höheren, göttlichen und somit ewigen Bestimmung auf. Was wir aber in der zeitlichen Folge der Generationen als Resultat menschlicher Entwickelung verfolgen und als Ziel idealen Strebens wahrnehmen können, das muß doch von vornherein in des Urmenschen Anlage enthalten gewesen sein. Und zwar so, daß er nicht als unmündiger Säugling ins Dasein getreten ist, — an welcher Mutter Brust sollte er gesogen haben? — sondern als bewußt-wollendes Personwesen, das in seiner unbestreitbaren creatürlichen Abhängigkeit auf die creatorische Initiative des Gottes hinweist, den wir als den väterlichen Heilsgott in Christo kennen und den wir kindlich anbeten, weil wir, durch ihn und zu ihm geschaffen, seine Geistesart in abbildlicher Weise an uns tragen und eben deshalb uns nach seiner Gemeinschaft ahnungsvoll sehnen. Als creatürliche Persönlichkeit ist aber der gottesbildliche Mensch zugleich weltbildlich geartet, d. h. sein gottgeschaffener Geist erscheint geheimnißvoll geeint mit einer leiblich bedingten Naturanlage, die die Bestimmung hat, im steten Zusammenhang mit der Gattungsgemeinschaft functionirendes Organ seines sich entwickelnden Personlebens zu sein.

Wir sehen uns also genöthigt, den gott- und weltverwandten Menschen seinem Wesen nach zweitheilig (dichotomisch) aufzufassen, sofern Geist und Körper durch ihre eigenartige Verbindung das menschliche Seelenleben (oder

die Geiſtesfunction) in leiblich-individueller Daſeinsform (körperlicher Organiſation) zu Tage treten laſſen. Die Leiblichkeit iſt für das eigenartige *Weſen* des Menſchen zwar nicht die beſtimmende Grundſubſtanz (wie der naturaliſtiſche Monismus und Materialismus meint), aber doch auch nicht zufällig oder gar ſtörend (wie der heidniſche Platonismus wähnt), ſondern geradezu conſtitutiv und von Anfang an beſtimmt, *functionirendes Organ für die Seele zu ſein* (im Gegenſatz zur origeniſtiſchen, im Grunde *auch* heidniſch-philoſophiſchen Präexiſtenzidee ſ. w. u. sub c). — Es iſt ferner irreführend, wenn man (trichotomiſch) Geiſt, Seele und Leib als *drei* eigenartige „Subſtanzen“ derart ſcheidet oder unterſcheidet, daß nur der *Geiſt* (die ruach oder das πνεῦμα) als das Gottesbildliche, die Seele (nephesch oder ψυχή) als das animaliſch-thieriſche, der Leib (σῶμα oder σάρξ = basar) als das irdiſch-ſtoffliche Element gefaßt wird. Es hängt dieſe — nicht auf bibliſch-chriſtlicher, ſondern auf altgriechiſch-philoſophiſcher Pſychologie beruhende — Dreitheilung in weiterer Folge *damit* zuſammen, daß man Denken (pneumatiſch), Wollen (pſychiſch) und Fühlen (ſomatiſch) als die drei ſpecifiſchen Functionen menſchlichen Seelenlebens nebeneinander ſtellt (coordinirt). — Aber es liegt doch, wie uns ſcheint, auf der Hand, daß nur das Erkennen und Wollen (Selbſtbewußtſein und Selbſtbeſtimmung) die *geiſtig-perſönliche* Eigenart des Menſchen als gottesbildlicher Creatur kennzeichnen. Denn es iſt — wie wir § 6 S. 167 ff. nachgewieſen haben — nicht das naturhaft (leiblich) bedingte *Gefühl*, das dem ſchlechthin *geiſtigen* Weſen Gottes eignet, ſondern das durch Erkennen und Wollen (Selbſtbewußtſein und Selbſtbeſtimmung) ſich charakteriſirende *Perſonleben*. Das „Gefühl“ iſt hingegen die *naturhaft* bedingte, in Luſt und Unluſt ſich unmittelbar kundgebende Eigenart unſeres *Empfindungs-* (receptiv) und *Trieblebens* (ſpontan), wie es theils den unbewußten und unwillkürlichen Keimpunkt, theils das ſtimmungsmäßige Spiegelbild unſeres Perſonlebens bildet.

Teichmüllers apodiktiſcher Ausſpruch: „Gefühl iſt Wille“ und „der Wille iſt Gefühl“, in „Haß oder Liebe“ ſich kund gebend, ſcheint mir das ganze pſychologiſche Problem zu verwirren, ebenſo wie ſeine ſonderbare pſychologiſche Dreitheilung in „Erkenntniß, Gefühl, Bewegung“! Als ob Erkennen und Fühlen nicht ſelbſt ſchon ihrem Weſen nach die ſtete „Bewegung“ von Geiſt und Gemüth in ſich ſchlößen! Daß neuerdings auch ein ſo ernſter und tiefgreifender Forſcher auf dieſem Gebiete wie Paſtor R. G. *Kallas* in ſeinem reichhaltigen, aber ſchwer verſtändlichen „Syſtem der Gedächtnißlehre“ (1897, beſ. S. 42, 48 f., 157 ff.) dieſe pſychologiſchen Grundgedanken Teichmüllers ſich ohne Weiteres aneignet, iſt meines Erachtens ebenſo zu bedauern, als wenn er das „Gedächtniß“ — indem er es mit dem idealen Gefühlswillen (Intereſſe) aufs Engſte verknüpft (S. 162) — zu einem Hauptſymptom des geiſtig-gottesbildlichen Ich des Menſchen erhebt (vgl. a. a. O.

S. 164 f. mit S. 136 u. 154). Freilich wenn man (wie Kallas S. 54 thut) die „Erinnerung" (die sich übrigens mit dem „Gedächtniß" nicht deckt, sondern sich als ein Gedächtnißact erweist) definirt als „das Bewußtsein des Ichs von seinem gegenwärtigen Bewußtsein als von einem Bewußtgewordensein eines gehabten Bewußtseins" (!?) — dann kann dieser Begriff schlechterdings nicht auf Wesen angewandt werden, in denen das Ich-bewußtsein nicht vorhanden oder nicht entwickelt ist. Aber unter Gedächtniß verstehen doch wir einfachen Menschen die Fähigkeit, irgendwelche der Vergangenheit angehörende Eindrücke oder Vorstellungen uns wieder zu vergegenwärtigen oder zum Ausdruck zu bringen. Und da drängt es sich doch jedem mit offenem Auge Beobachtenden auf, daß oft gerade Idioten das beste Gedächtniß haben und daß Thiere eine Schärfe der memoria (selbstverständlich in der ihrem Instinkt zugänglichen Natursphäre) aufweisen, die uns in Staunen setzt, ja, daß ungeschulte Analphabeten mit der Genauigkeit und Dauer ihres Gedächtnisses jeden Gelehrten zu beschämen im Stande sind. — Was nun das „Gefühl" anbetrifft, so bezweifeln wir keineswegs, daß die Gefühlsbewegung auch ein „charakteristisches Phänomen" menschlichen Herzens und Geistes ist (A. Carlblom). Aber das hin und her wogende Gefühl zeigt uns nicht den göttlichen Kern der Persönlichkeit, wie etwa der selbstbewußte Geist-Wille und die mit ihm verknüpfte Gesinnung (s. Bd. I, S. 146 ff.). Selbst wenn wir es in höherem Sinne fassen, tritt uns im „Gefühl" — sei es, daß wir empfindungsmäßig erregt (afficirt) oder triebkräftig (affectvoll) bewegt sind (in der Form der unmittelbaren Sensibilität oder Vellsität, Receptivität und Spontansität) — die gleichsam unwillkürliche (nervös bedingte) Naturform unseres irdisch-creatürlichen Daseins und Soseins entgegen; so z. B. in Lust und Unlust, in Freude und Schmerz, ja auch in „Liebe und Haß", wenn wir sie als Gefühlsaffecte, d. h. als Sympathie oder Antipathie fassen. Dann aber müssen wir sie von der wahren Liebe (als persönlicher Selbsthingabe) und von dem geheiligten Haß (als sittlicher Willensreaction wider das Böse) unterscheiden, falls wir nicht heillose Verwirrung auf diesem schwierigen psychologischen Gebiete uns wollen zu Schulden kommen lassen. Es wird und muß ja in der That — schon wegen der innigen Verknüpfung und Wechselwirkung von Person- und Naturleben — alles geistige Wahrnehmen und Wirken des Menschen jenen seelischen Naturhintergrund haben. Ja, es vollzieht sich nie und nimmermehr ohne jene nervösen Begleiterscheinungen des mehr oder weniger sinnlich bedingten Gefühlslebens. Aber erst im specifisch-geistigen Erkennen und Wollen (Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Wahrheitssinn und Freiheitsstreben) tritt das gottesbildliche Moment unseres Personlebens als solches zu Tage. Das „Gefühl" ist nur das allerdings höchst wichtige und charakteristische Merkmal, resp. der thermometrische Maßstab für die stetige Berührung des Person- und Naturlebens — ich

möchte sagen für das Temperament und die Temperatur, bezw. für die wirkliche (psychische) Stimmung, nicht aber für die endgiltige (pneumatische) Bestimmung der gott- und weltverwandten Menschenseele.

Wie nun die Dreitheilung in Denken, Wollen und Fühlen (resp. nach Teichmüller und Kallas in Erkennen, Gefühl und — Bewegung), so erscheint uns auch jene trichotomische Psychologie, indem sie Geist, Seele und Leib als die bestimmenden Elemente menschlichen Wesens betrachtet, nur geeignet, die Verwirrung zu steigern. Eher könnten wir bei der psychologischen Analyse des geheimnißvollen Menschenwesens eine Viertheilung (Tetratomie) zugestehen, sofern wir den Geist (das eigentlich Gottesbildliche) und den Körper (das stofflich Weltbildliche) unterscheiden, wie sie als Seele und Leib organisch verbunden, das menschliche Lebewesen kennzeichnen (s. Bd. I, S. 139 ff). Dies wäre aber pure Abstraction. Die Zweitheilung bliebe doch die entscheidende Grundanschauung.

Als geistleibliches Wesen, in welchem Person- und Naturleben zu inniger Wechselwirkung und charaktervoller Durchdringung gelangen sollen (s. w. u. sub 3), ward der Mensch eine „lebendige Seele", eine eigenartige Individualität, d. h. untheilbar und gleichsam unabtrennbar von der geschlechtlich polarisirten Gattung. Wenn auch anfangsweise durch den Anhauch (inspiratio) göttlichen Geistes belebt, sollte er doch schon nach der ursprünglichen und noch jetzt beobachtbaren Schöpfungsordnung, aus dem irdischen Substrat gebildet, als Mann und Weib sich fortzeugend entwickeln. Hier übt thatsächlich und in specifischer Weise das Gefühl der Anziehung, die individuell geschlechtliche Liebe die naturhafte Grundlage für das gegenseitige Sicherkennen und Sichwollen, d. h. für die geistig-persönliche Gemeinschaft und Ergänzung. Auf dieser ursprünglich monogamischen Ehegemeinschaft beruht die gattungsmäßige Einheit des adamitischen Geschlechts. Es ist das von entscheidender dogmatischer Bedeutung, nicht blos im Hinblick auf die Wiederzusammenfassung (Recapitulation) der zu erlösenden Menschheit unter das Eine Haupt des „zweiten Adam", sondern auch im Rückblick auf die brüderliche (socialethische wie socialphysische) Gattungsgemeinschaft, wie sie, vom „ersten Adam" ausgeht. So sehen wir den Einzelmenschen als eigenartiges (individuelles) Glied eines großen Organismus ins Dasein treten. Ver-

möge der Generationsfolge soll er sich in geistleiblicher Beziehung als dienendes Glied des Ganzen charaktervoll, d. h. in freier Ausgestaltung des ihm unveräußerlichen Naturells, geistig und sittlich, denkend und wollend, ästhetisch und ethisch, culturlich und religiös entwickeln.

Diese generatianische Auffassung des gott- und weltverwandten Menschenwesens tritt ebenso dem einseitig-spiritualistischen Creatianismus, wie dem einseitig-materialistischen Traducianismus entgegen. Die sogen. creatianische Auffassung (s. w. u. sub c) — mag sie mit der abenteuerlich-mythologisirenden Präexistenzidee sich verquicken (alle „Seelen" sind vorzeitlich von Gott als pure Geister geschaffen), oder aber die einzelnen Menschenseelen als jeweilig (bei ihrer Erzeugung, also bereits im Mutterleibe) unmittelbar durch Gottes schöpferische Wirkung entstanden sich denken — zerreißt den organischen Zusammenhang des adamitischen Geschlechts. Die strengtraducianische Theorie, indem sie die naturhafte Zeugung lediglich in ihrer materiell-physischen Bestimmtheit (also gleich der thierischen Fortpflanzung) faßt und mit dieser Auffassung sich der materialistischen Descendenztheorie nähert, verkennt die geistig-seelische Eigenart der monogamischen Ehe und der aus göttlicher Schöpfungsordnung sich ergebenden sittlich-religiösen Tragweite menschlicher Geschlechtsgemeinschaft.

Uns erscheint die generatianische Auffassung der genealogischen Geschlechterfolge nicht blos an und für sich (auch biblisch, wie wir sehen werden) tief berechtigt; sie ist auch von wesentlicher dogmatischer Bedeutung. Denn in ihr wurzelt die Gewißheit, daß Gott in den Protoplasten auf Grund ihrer geschlechtlichen Polarität und geistleiblichen Lebensgemeinschaft die Menschheit als Eine, wenn auch (nach dem principium individuationis) in mannigfaltig gegliederter Organisation gewollt hat. Dies wird uns, wie für die eigenartige Entstehung und Ausbreitung menschlicher (proto-adamitischer) Sünde (§§ 19. 21 ff.), so für die Herstellung einer menschlichen (deutero-adamitischen) Gattungserlösung (§ 26 ff.) als eine conditio sine qua non entgegentreten. Jedenfalls erscheint gerade die Heilsfähigkeit des menschlichen Geschlechts mit dadurch bedingt, weil nur unter solcher Voraussetzung seine Entwickelungsfähigkeit (im geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Sinne) für den Fall eintretender Sünde gewahrt werden kann.

Zwischen der naturhaften (weltbildlichen) Daseinsform der Menschheit und ihrer geistig-persönlichen (gottesbildlichen) Veranlagung besteht nun so wenig ein Widerspruch, daß vielmehr diese in jener sich spiegelt oder zwischen beiden ein lebendiges Functionsverhältniß erfahrungsmäßig vorhanden ist und sich noch gegenwärtig unserer Beobachtung aufdrängt. In dem Einzelwesen sollen Natur- und Personleben zu charaktervoller (ideal-realer) Durchdringung auf dem Wege intellectueller, sittlicher und ästhetischer Ausbildung gelangen. Innerhalb menschlicher Gemeinschaft wird aber alle ideale, auf das Ewige und Göttliche gerichtete Geistesthätigkeit gerade durch das Naturleben (in Generationsperioden) zu einer Macht erblicher (hereditärer) Ueberlieferung (in der Cultur- wie in der Cultustradition). Alles, was wir lebendige, weil lebenzeugende und lebenfördernde Auctorität nennen, Alles, was pietätvoll sich an ererbte Ueberlieferung anschließt, um sie organisch und geschichtlich weiter zu entwickeln, beruht auf dieser Voraussetzung und ermöglicht allein gesunde Geistesfortschritte der Menschheit. In Sprache und Sitte, in Kunst und Wissenschaft, in Cultur- und Rechtsleben, in der gemeinsamen Entfaltung des Willens- und Erkenntnißvermögens prägt sich gerade die Freiheitsanlage und das Wahrheitsstreben gesetzmäßiger Weise aus, d. h. innerhalb der von Natur und Gewissen gesetzten Schranken. Und des Menschen weltbeherrschende Stellung erscheint insonderheit dadurch ermöglicht und angezeigt (prognostisirt), daß die ihm eignende Gottesart auch durch Ausprägung seines weltverwandten leiblichen Naturells charakteristisch zum Ausdruck kommt. Das zeigt sich schon in seiner einzigartigen körperlichen Erscheinung. Er allein unter allen Naturwesen hat aufrechten Gang (so daß er „freiwillig sein Knie beugen kann" — wie K. E. v. Baer schön sagt); er allein hat „Hand und Fuß", die ihn zu Handel und Wandel befähigen. Dies giebt sich ferner kund in seiner höher entwickelten Gehirn- und Schädelbildung (Gesichtswinkel), sowie in seiner leiblich (besonders durch Auge und Mund) sich ausprägenden geistigen Physiognomie. Dem entspricht sodann sein Sprachvermögen

(als intellektuelles Ausdrucks- und Traditionsmittel) und sein Bildungsvermögen als ethisch organisirende und ästhetisch-symbolisirende Willensmacht. Aus alledem können und müssen wir den Schluß ziehen, daß bereits in der ursprünglichen Schöpfungsordnung auch die ihn umgebenden terrestrischen Verhältnisse die höhere Qualification des Menschen für eine vergeistigende Weltherrschaft (dominium naturae) abspiegelten. Obwohl beschränkt durch das allgemein waltende Gottesgesetz in Natur (§ 13) und Geschichte (§ 14), sollte und konnte dem aus Gottes Schöpferhand hervorgehenden Menschen die Naturwelt sowohl als Reizmittel, wie als Gegenstand seiner Erkenntniß und seiner Thätigkeit dienen. Dies erhebt ihn über die rein materielle Daseinssphäre und bezeugt uns die höhere Bestimmung und Befähigung seines gott- und weltverwandten Wesens zur Herstellung einer „Königsherrschaft" oder eines Reiches Gottes auf Erden.

Im Vordergrunde unserer dogmatischen Beleuchtung menschlichen Wesens steht selbstverständlich nicht seine körperliche Ausstattung, deren theilweise Analogie mit der Thierwelt wir „ruhig gewähren lassen können" (Frank, System der Gew., 2. A. II, S. 357), sondern seine geistige (persönliche) Befähigung zur Gottesgemeinschaft. Durch die geheimnißvolle Verbindung mit seinem immerhin eigenartigen Naturleben wird aber jene, von Schleiermacher mit vollem Recht betonte „organisirende und symbolisirende Thätigkeit" charakteristisch für die gottgewollte, durchaus einzigartige Weltstellung des Menschen. Darin liegt eben seine intellectuelle, wie ethische und ästhetische Bildungsfähigkeit, sein Sinn für das Wahre, Gute und Schöne. Daß dieser angeborene „Sinn" nur innerhalb der geschichtlich sich entwickelnden, gegliederten Gattungsgemeinschaft — also unter Wahrung der Auctorität und Pietät — zu gesunder Freiheit sich ausgestalten kann, ja, daß jenes ihm anerschaffene Gottesbild die Grundlage aller wahren, guten und schönen Ausbildung werden soll, werden wir nunmehr (sub 2) näher nachzuweisen haben.

2. Seine höhere Anlage zur Gottesgemeinschaft kann der Urmensch, wie sich aus dem Bisherigen ergiebt, nicht auf dem Wege fortschreitender natürlicher Entwickelung — etwa aus einem niederen Thierzustande — durch Selbstbestimmung oder Selbstbesinnung errungen haben. Diese wäre in solchem Falle Selbst-

herrlichkeit. Der Mensch würde — geistig betrachtet — dann zu seinem eignen Bildner, d. h. statt demüthiger Ausbildung seiner gottähnlichen Anlage träte die hochmüthige Einbildung gottloser Selbständigkeit des „Uebermenschen" zu Tage. Er befände sich dann auf dem Wege zur angemaßten Gottgleichheit oder — wie die pantheistisch-gefärbte Mystik fabelt — zur schwärmerischen „Vergottung". Ihm müßte in der That bei derartiger (usurpirter) „Gottähnlichkeit bange werden". Es wäre das ein verhängnißvolles Symptom dämonischer Selbstüberhebung (s. w. u. § 20 f.). Es widerspräche der schöpferischen Initiative Gottes für alle Lebensbegründung und Lebensentfaltung (§ 13). Die Stetigkeit göttlicher (geistiger) Einwirkung auf alles geschöpfliche Leben würde dadurch in Frage gestellt (§ 5. 14). Daher läßt sich auch der Urstand des Menschen nicht (in pelagianisirender Weise) als bloße Bestimmbarkeit, sein Innenleben in religiös-sittlicher Hinsicht nicht inhaltsleer — als bloßes vacuum — denken. Ist das Person- und Geistsein (die psychisch-formale Gottesbildlichkeit) aus dem Liebeswillen des Schöpfers, aus Gottes Person- und Geistsein (§ 5. 8) hervorgegangen, so wird und muß auch das Sosein, d. h. die sittlich-religiöse Qualität, das Gut- und Gerechtsein, d. h. die sogen. ethisch-materiale Gottesbildlichkeit des Menschen aus der Einzigartigkeit des Gottes hergeleitet werden, der (meta-ethisch betrachtet) als der schlechthin Gute die heilige Liebe ist (§ 6 und 9). Denn alles Gute — wie alles geistige Leben — ist entweder Gott selbst oder hat im schöpferischen Willen seinen Urquell. So kann auch der Urmensch als das durch Gottes Geist gebildete Wesen nicht anders als gut, d. h. gemäß dem Willen des Schöpfers, der die heilige Liebe ist, gedacht werden.

Freilich ist diese ursprüngliche Liebes- und Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott keine in dem Sinne „bestimmte" (determinirte), als müßte der Mensch Gott dienen oder als könnte er ihm nicht widersprechen oder widerstehen. Wir haben vielmehr gesehen, daß schon der Urstand die Möglichkeit des „Anderskönnens" (formale Freiheit) in sich schloß. Und andererseits beweist gerade das Gottesgebot — das als solches übertreten werden konnte, — wie Gott kraft seiner erzieherischen Selbstbeschränkung

dem Menschen eine Selbstentscheidung zumuthete und daher auch ein „Neinsagen" ermöglichte (s. w. u. § 19). Aber das thatsächliche Gutsein oder die gotteskindliche Rechtbeschaffenheit können wir uns nur durch Gottes Geistwirkung und Initiative hergestellt und erhalten denken.

Es handelt sich hier jedoch nicht um unser Denken. Nach christlicher Heilserfahrung ist alle Geburt zum Guten — auch wo sie als neuschöpferische Wiedergeburt durch Gottes heiligende Geistwirkung in Christo geschieht — der göttlich-väterlichen Initiative oder seiner Gnade (S. 276 f.) zuzuschreiben (im Gegensatz zu aller synergistischen und semipelagianischen Denkweise). Liegt die Wiederherstellung zum Gottesbilde in seiner väterlichen Herablassung allein begründet, so wird auch das Gutsein oder die Rechtbeschaffenheit des Urmenschen weder in seiner gottgleichen Wesensbestimmtheit, noch auch in seiner „freien" Selbstbestimmungsfähigkeit, sondern in seiner vom Schöpfer ihm aus Gnaden verliehenen Gotteskindschaft gelegen haben. Daß er „zu Gott geschaffen worden" — tu fecisti nos ad te, wie Augustin sagte — schließt nicht etwa die „vollkommene" Erkenntniß oder die „vollendete" Heiligkeit in sich. Damit wäre der kindliche Zustand unvereinbar und die weitere Entwickelung im Sinne der Selbstentscheidung und freien Selbstbethätigung ausgeschlossen. Ist doch der neue Mensch, der in Christo neugeboren und „nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Lauterkeit der Wahrheit" (Eph. 4, 24), doch deshalb noch nicht „vollkommen" im Sinne der zielsetzlichen Vollendung, sondern nur im Sinne seines Gnaden- und Kindschaftsstandes, wie dieser sich als „Ganzheit" der Gesinnung im Heiligungsstreben bis ans Ende bewähren und zur Vollendung heranreifen soll (s. o. S. 289). So wird es auch (mutatis mutandis) beim Urmenschen gewesen sein, sofern er das wahre und ideale Gottesbild in creatürlicher Abspiegelung in sich trug. Sein Erkenntnißvermögen sollte und konnte der Wahrheit Gottes dienen: seine Willensrichtung im kindlichen Gehorsam gegen Gottes heiligen Willen sich bewähren. Sein gottgeheiligtes Person- und Naturleben sollte derart von der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott getragen und erfüllt sein, daß die

Wahrheitserkenntniß seine Freude und der willige Kindesgehorsam seine Freiheit war. Denn für den Menschen Gottes — wie das jedes Gotteskind aus christlicher Heilserfahrung weiß — giebt es keine gute und wahre Freiheit (im materialen Sinne) außer in der beseligenden Gewißheit kindlicher Gottesgemeinschaft und dankbaren Gehorsams (Deo servire libertas = beata necessitas boni).

Diese ideale (oder materiale, d. h. inhaltlich bestimmte, wahre) Gottesbildlichkeit, mit welcher das kindliche Bewußtsein göttlichen Gebotes oder das gute Gewissen, als ein Innesein des normirenden und schrankensetzenden Gotteswillens, verbunden gewesen sein muß, prägte sich nothwendig auch real, d. h. in charakteristischer Erscheinung aus, sowohl durch die Eigenart seines leiblichen Naturlebens, wie durch die ihn umgebenden irdischen Lebensbedingungen. Kraft der innigen Wechselwirkung zwischen Person- und Naturleben läßt sich schlechterdings kein sittlicher Widerstreit (Antagonismus nach Schleiermacher) zwischen Geist und Fleisch mit dem Zustande ursprünglicher „Vollkommenheit" vereinigt denken; auch kann ihn in leiblicher Hinsicht die zerstörende Macht schmerzlichen Siechthums oder gewaltsamen Todes nicht beherrscht haben. Ein Sterbenkönnen (posse mori wie posse peccare) werden wir zugestehen müssen (wie aus dem „Baum der Erkenntniß" hervorgeht); aber die gottgesetzte Harmonie der Kräfte und das normale Verhältniß von Geist und Körper, Seele und Leib ist eine Grundbedingung für gesunde Lebensentwickelung und Beherrschung drohender Todesmächte (wie aus dem „Baum des Lebens" sich ergiebt). Ferner erscheint durch die sittliche Reinheit der Seele auch die geschlechtliche Lebensgemeinschaft der Protoplasten (das „Ein Fleisch sein") geheiligt und der befleckenden, weil selbstsüchtigen Lust entnommen. Erst nach eingetretener Sünde (§ 19) giebt sich das Schamgefühl als leibliches Gewissen kund und erweist uns zugleich die ursprüngliche (ideale) Reinheit und höhere Bestimmung des menschlichen Geschlechtsverhältnisses. Mit der physischen Gesundheit muß endlich auch jene arbeitsfreudige Lebenskraft verbunden

gewesen sein, die den ihn umgebenden Naturboden zum Culturboden, d. h. zu einer Stätte zwecksetzenden und erfolgreichen Wirkens schuf. Das „Paradies" ist nur der sinnbildliche Ausdruck für die Schönheit und Herrlichkeit seiner irdischen Umgebung als der Stätte, die der beseligenden Gotteskindschaft entsprach und als Herrschaftsgebiet des gottesbildlichen Urmenschen gleichsam den (protoplastischen) Weissagungskeim, wie für die gottgewollte, schließliche Weltverklärung, so für die endgeschichtliche Verwirklichung eines Reiches Gottes auf Erden in sich schloß.

3. Trotz dieser gottgesetzten „Vollkommenheit" menschlicher Anlage — wie sie in gewissem Sinne der „Vollkommenheit" unserer christlichen Gotteskindschaft analog ist — dürfen wir uns die ursprüngliche Gottesbildlichkeit — wie wir schon oben andeuteten (S. 374) — nicht als einen Zustand reifer oder fertiger Vollendung denken. Das widerspräche nicht nur der allmählichen Selbstbezeugung und erzieherischen Absicht des Heilsgottes, sondern auch dem creatürlichen Wesen des Menschen. Denn als ein „Gottessohn" sollte er kraft des ihm mitgetheilten Geistes in geschichtlichem Fortschritt seine kindliche Gemeinschaft mit Gott dem Vater befestigen und in Form eines socialen Gemeinwesens, das die ganze „Menschheit Gottes" (Frank) in heiliger Liebe und Gerechtigkeit zu umschließen die Aufgabe hatte, bewähren und ausgestalten. Dies war gleichsam das paradiesische Ideal eines Gottesreiches, wie es als das Strebeziel aller Gotteskinder in Christo, dem ewigen (urbildlichen) Gottessohne (s. o. S. 176 ff.), und in Kraft des h. Geistes unserem christlichen Heilsglauben (empirisch) und unserer christlichen Heilshoffnung (eschatologisch) vorschwebt. In diesem Zusammenhange betrachtet, wohnte der dreieinige Gott (§ 7. 10) urbildlich und schöpferisch in herablassender Liebe bereits dem ersten Menschenpaare (wenn auch diesem selbst noch unbewußt) inne und befähigte es, auf Grund jener gottgesetzten Lebensbedingungen, im wahren Kindesgehorsam seiner Lebensbestimmung nachzustreben. Der gottgesetzten Gabe mußte die gottgewollte Aufgabe entsprechen. Die gute Bestimmtheit des geistig gearteten, aber kindlich unerfahrenen

Persönlebens sollte nach der Willensseite (s. o. S. 367 ff.) auf dem Wege der Selbstbestimmung unter der normirenden Schranke des gebietenden Gotteswillens zur vollendeten Freiheitsentwickelung (zum non posse peccare) heranwachsen; nach der Erkenntniß- und Vernunftsphäre in stetem Fortschritt und im Anschluß an göttliche Selbstbezeugung im Wort (Logos) zur wahren Gottes- und Welterkenntniß (zum non posse errare) heranreifen. Ja, jene ursprüngliche Gottesbildlichkeit ist nicht etwa ein Gegengrund, sondern erscheint uns als der keimkräftige und hoffnungsreiche Ausgangspunkt aller menschenwürdigen Bildung, sofern diese nichts anderes ist als (charaktervolle) Ausprägung des uns innewohnenden Gottesbildes zu gottgemäßer Willensfreiheit und gottgemäßer Vernunfterkenntniß in kindlicher Herzensreinheit. Und was wir noch jetzt — im gefallenen und gottentfremdeten Menschen — als „die Gottesstimme in ihm" oder als „Rest der Gottesbildlichkeit" zu bezeichnen pflegen, jenes mahnende und warnende Gewissen — wie es als praktisches Gottesbewußtsein im Hinblick auf ein zu befolgendes Gebot von Anfang an im Menschen wirksam erscheint — war nicht ein Hinderniß, sondern ein Förderungsmittel seiner gottesbildlichen Bestimmung. Es ist die specifische Ehre (δόξα) des Menschen, die ihn über die ganze Naturwelt erhebt, daß er nach Pflicht und Gewissen jenes Gottesbild in ihm zu wahren im Stande ist. Die (potentiâ) ihm geschenkte Gotteskindschaft hätte er auch in Wirklichkeit (actu) zu ethischer und intellectueller Vollendung im Reiche Gottes bringen sollen, und zwar auf geschichtlichem Wege zur Verherrlichung des dreieinigen Heilsgottes und seiner „Königsherrschaft". Insofern, möchten wir sagen, trägt der Mensch, als gottesbildlicher gedacht, zugleich das geheimnißreiche Urbild des dreieinigen Heilsgottes in sich, kraft dessen er, ohne nach „Vergottung" lüstern sein zu dürfen, die Fähigkeit besaß ein „Tempel Gottes" zu werden. Solches kann freilich nach eingetretener Sünde — vermöge der gebliebenen capacitas mere passiva — nur in Christo, dem menschgewordenen Gottessohne und in dem durch den h. Geist wiedergeborenen Gotteskinde zu vollkräftiger Wirklichkeit

gelangen. Aber schon im Urstande weist uns sein an Gottes Vaterwillen gebundener Kindeswille, seine durch das göttliche Wort (Logos) bestimmte Erkenntniß und sein durch den heiligen Gottesgeist bestimmbares Gewissen darauf hin, daß Gottes urbildlich-übergeschichtliches (metahistorisches) Wesen (vgl. § 7) uns hier in abbildlich geschichtlicher Erscheinung „geheimnißvoll-offenbar" entgegentritt. Damit ist aber weder die Gottgleichheit des Urmenschen (vor dem Sündenfall), noch die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes (abgesehen von der Sünde) ausgesprochen, sondern nur die Bildungs- und Entwickelungsfähigkeit des geistig gearteten Menschen zu jener vollkommenen Gottesbildlichkeit gewährleistet, wie sie uns erst in Christo, dem menschgewordenen (ewigen) Gottessohne, erfahrungsgewiß entgegentritt. Darin liegt, wie die Nothwendigkeit einer Selbstbewährung des Urmenschen in seinem gottgeschenkten Kindschaftsstande, so die Möglichkeit abnormer Selbstbestimmung (posse peccare) und irrender Selbsterkenntniß (posse errare) in seinem Wollen und Denken. Für die Weiterentwickelung der zur Gattungsgemeinschaft durch Gott bestimmten Menschheit mußte das Bestehen solcher Freiheitsprobe von segensreicher, bezw. im Falle der Fehlentwickelung die gottwidrige Selbstbestimmung von verhängnißvoller Bedeutung sein (s. § 22 f.).

Aber auch auf dem Gebiete des leiblich bedingten Naturlebens war ihm — wie wir oben schon andeuteten (s. o. S. 369 f.) — mit der reichen Begabung auch eine mannigfaltige Lebensaufgabe gesetzt. Das Ziel seiner Lebensbestimmung hätte er im Fortschritt normaler Entwickelung arbeitend erreichen können und sollen. Die Arbeit ist als solche nicht Folge der Sünde, sondern von Anfang an gottgeboten und insofern auch gottgeheiligt. Nur die Qual mühseliger und fruchtloser Arbeit trägt den Charakter der Sündenstrafe (§ 24). Dahingegen ist die Arbeitslehre und der Arbeitssegen ein wesentliches Stück menschlicher Urbestimmung und gleichfalls ein Zeugniß seiner geistig-gottesbildlichen Anlage. Auf diesem Wege sollte die Beherrschung der äußeren Naturumgebung durch menschlichen Culturfortschritt zur Vollendung gelangen. Er sollte

das ihm angewiesene Gebiet der paradiesischen Umgebung „bebauen und bewahren“ (1 Mos. 2, 15). Darin liegt sowohl das fortschrittliche (culturliche), als das erhaltende (conservative) Moment seiner irdischen Lebensbestimmung. Und die auf Unsterblichkeit angelegte Eigenart seiner eigenen Leiblichkeit, wie sie zum Wesen des Menschen nothwendig gehört, sollte als verklärungsfähiges Organ seines Personlebens so ausgestaltet und ausgebildet werden, daß es, den Todesmächten entnommen, dem ewigen Leben entgegenreifte (zum non posse mori). Dafür war der „Baum des Lebens“ und das „Essen von ihm“ sozusagen das dem paradiesischen Urzustande entsprechende (sacramentale) Mittel. — Ferner: mit jener geschlechtlichen Polarität seines leiblichen Daseins (s. o. S. 370) waren zunächst nur die Bedingungen für die Ausgestaltung einer gattungsmäßig zu erzeugenden, einheitlich gearteten und doch mannigfach (individuell) gegliederten Menschheit und somit eines solchen Gottesreiches auf Erden gesetzt, in welchem alle Menschen als Gotteskinder in brüderlicher Gemeinschaft hätten leben und alle schöpferischen Gottesideen zu leiblicher Vollendung kommen sollen und können. Wir ahnen hier schon die tiefe Wahrheit jenes Satzes: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes“ (Oetinger). Die Herrschaft über die kosmische Umgebung bot dem Urmenschen nicht etwa den bequemen, fertigen Genuß (nach Art eines Schlaraffenlandes im Sinne heidnischer „Utopia“ oder „goldenen Zeitalters“), sondern den Reiz einer hohen Lebensaufgabe, eines gottgewollten irdischen Berufs, sofern er — und das gilt noch für die gegenwärtige „Menschheit Gottes“ — die Naturwelt zum Boden des Gottesreiches allseitig auszubilden und dem höheren Zweck seines geistigen Strebens unterzuordnen, befähigt und berufen war.

In allen diesen Beziehungen geistiger und natürlicher Art erscheint die Menschheit durch ihre ursprüngliche Gott- und Weltverwandtschaft für einen allmählichen, religiös-sittlichen Bildungs- und Culturfortschritt angelegt. Selbst bei eintretender Fehlentwickelung war die Heilsmöglichkeit, d. h. die Wiederherstellung der Menschheit zur Gotteskindschaft in Christo, dem urbildlichen

Gottessohne, nicht schlechthin aufgehoben. Denn gerade die geheimnißvolle Schranke seines geschlechtlich-leiblichen Naturlebens schloß die Möglichkeit in sich, daß er seine Lebensaufgabe durch Nichtachtung oder Ueberspringen der ihm gesetzten Grenzen in Folge eines Mißbrauchs der (formalen) Freiheit verfehlte, ohne sich doch in bewußt-empöreriſcher Auflehnung gegen das Gottesgebot zu verſtocken. Die relative Unvollendung ſeines kindlichen Urzuſtandes ermöglicht auch bei eintretender Verſuchung inſofern und inſoweit eine Wiederherſtellung der Gotteskindſchaft, als der Reſt der Gottesbildlichkeit im anklagenden Gewiſſen (reſp. im Scham- und Schuldgefühl) nicht zerſtört wurde. Jener ſchmerzlich empfundene, aber heilſame Zwieſpalt zwiſchen Ideal- und Wirklichkeit, wie er den Kampf wider das Böſe und das Sehnen nach Gott auch in dem gefallenen Menſchen wacherhält (ſ. w. u. § 23), gewährleiſtet uns ſeine Heilsfähigkeit. Daß und warum ſolches bei den ſogen. reinen Geiſtweſen nicht der Fall iſt, wird die dogmatiſche Lehre von den Engeln (§ 17) näher zu begründen haben.

§ 16. Zuſammenfaſſung.

I. Erkannten wir als metaphyſiſche Grundbeſtimmung göttlichen Weſens den ſelbſtherrlichen, weltbeherrſchenden Geiſt (§ 5. 8), ſo muß auch die Gottesbildlichkeit des Menſchen (pſychologiſch-formal angeſehen) vor Allem in ſeinem geiſtig gearteten Perſonleben (Selbſtbeſtimmung und Selbſtbewußtſein, Wollen und Erkennen, formale Freiheit) geſucht werden. Dieſes gottverwandte (alſo nicht Gott weſensgleiche) Perſonleben iſt als ein creatürlich bedingtes mit dem weltverwandten, irdiſch-leiblichen und geſchlechtlich gearteten Naturleben geheimnißvoll verbunden. Der Menſch wurde erſt durch dieſe Verbindung zur „lebendigen Seele“ (Dichotomie, Generatianismus). Auf der ſittlich-charaktervollen Durchdringung jenes gottesbildlichen und dieſes weltbildlichen Momentes unter der dominirenden Macht des nach Freiheit, Wahrheit und Schönheit ſtrebenden, in Sprache und Culturfortſchritt ſich kund gebenden, durch das Ge-

wissen zu regelnden Geistes beruht, wie die gottgewollte Weltbeherrschung, so die Geschichts- und Heilsfähigkeit der in den Protoplasten einheitlich zusammengefaßten, menschlichen Gattungsgemeinschaft.

2. Da Gottes Wesen (meta-ethisch) uns als die heilige Liebe und als Urquell alles Guten erschien (§ 6. 9), wird auch die ursprüngliche Gottesbildlichkeit des Menschen (im ethisch-materialen Sinne) darin bestanden haben, daß ihm durch Gottes schöpferische Güte und Herablassung bereits im paradiesischen Lebensstande jene Rechtbeschaffenheit in der Gotteskindschaft (materiale Freiheit; justitia originalis) anfangsweise verliehen ward, wie wir sie im Glauben an Christum, den ursprünglichen Gottessohn, durch Gottes Gnade noch jetzt erleben.

3. Sofern endlich Gott in seinem (meta-historischen) Wesen sich unserer christlichen Heilserfahrung als der dreieinige Heilsgott erschloß (§ 7. 10), wird auch die der ursprünglichen Anlage entsprechende Lebensaufgabe des gottes- und weltbildlichen Menschen darin bestanden haben, durch Bewährung des kindlichen Glaubens- und Liebesgehorsams in geschichtlichem Fortschritt das Ziel vollendeter Lebensgemeinschaft mit dem dreieinigen Gott des Heils und damit die vollkommene Freiheit der Kinder Gottes im geist-leiblich verklärten Gottesreich zu erlangen. Dabei erscheint — gegenüber dem schrankensetzenden Gottesgebot — der mögliche Mißbrauch der Freiheit nicht ausgeschlossen, aber doch so, daß die mit der Geistleiblichkeit zusammenhängende Heilsfähigkeit des Menschengeschlechts gewahrt bleiben konnte (vgl. § 17 u. 19).

a) Die biblische Begründung der dogmatischen Lehre vom Urstande des gottesbildlich geschaffenen Menschen wird zwar an die ersten Kapitel der Genesis anzuknüpfen haben. Sie steht und fällt aber keineswegs mit der rein buchstäblichen — sei es naturwissenschaftlichen (s. o. § 12 S. 311 f.), sei es geschichtswissenschaftlichen Auffassung und Auslegung dieser ehrwürdigen, in ihrer Tiefe so erhabenen Urkunde. Die auf der Hand liegende volksthümlich-kindliche Einkleidung der Erzählung tritt uns als die echt menschliche

Seite jener göttlich-hohen Offenbarungswahrheit entgegen, die aus dem Inhalt jener Urtradition hervorleuchtet, namentlich wenn wir sie im Zusammenhange mit dem Schriftganzen betrachten. Wir brauchen also jene Urkunde nicht — nach der alten Hypothese des Vitringa, die neuerdings G. Stosch (Entstehung der Genesis 1896) aufgefrischt, aber nicht wahrscheinlich gemacht hat — als „eine Niederschrift des Elementarunterrichts" anzusehen, wie ihn „Gott selbst den ersten Eltern im Paradiese ertheilte" (Ev. K.Z. 1896, S. 771) oder gar Mose in die Feder dictirte! Vielmehr ist eine gemeinsame Urtradition die nächstliegende Voraussetzung, wobei der Vergleich mit den heidnischen verwandten Ueberlieferungen den Werth des biblischen Berichtes ins volle Licht treten läßt. Die Zusammenstellung z. B. mit der babylonischen Sage, wie sie neuerdings Gunkel (Schöpfung und Chaos ꝛc. 1897) durchzuführen versucht hat, erscheint uns lediglich dazu angethan zu sein, die einzigartige Hoheit und Erhabenheit des biblischen Berichts zu bestätigen. Mit Recht ist diesen neueren Versuchen gegenüber (s. a. A. Stenzel, Die Weltschöpfung ꝛc. auf Grund der Naturwissenschaft erklärt 1894) darauf hingewiesen worden, daß alle heidnischen Traditionen über den Urstand national gefärbt sind, während der biblische Bericht nichts von israelitisch-particularistischen Elementen aufweist, sondern „als der wahrhaft humane" im vollen Sinne sich erweist; und — auf den Inhalt angesehen — „wie großartig, wie majestätisch, wie packend ist seine schlichte Einfalt gegenüber den bizarren Phantastereien der Babylonier!" Dort die „Schöpfungsthaten des Einen Gottes, in aufsteigendem Stufengang ihr Ziel findend in dem Menschen als dem göttlichen Ebenbilde"; hier „die verworrenen und unsicheren Versuche des assyrischen Pantheons" (W. Volck, Die Urgeschichte, Vortrag 1897, S. 7 f. vgl. Robertson, Die alte Rel. Israels 1896 S. 361).

Es bewährt sich uns der biblische Bericht als wirkliches und wahres Gotteswort, namentlich wenn wir ihn mit Bezug auf die Gottesbildlichkeit des Menschen im Zusammenhange mit dem gesammten Schriftzeugniß A. u. N. T.s betrachten. Jene uralte Idee des „Gottesbildes im Menschen" als „heidnischen Anthropomorphismus" brandmarken (wie z. B. Stenzel a. a. O. thut) heißt sich verblenden gegen die tiefe, religiös-sittliche Bedeutung der jedem Christen durch seine Gotteskindschaft in Christo verbürgten Gottesbildlichkeit. Wird doch in der neuschöpferischen Gnadenoffenbarung Gottes Christus, der Menschensohn (s. w. u.), selbst als das ewige Gottesbild (2 Kor. 4, 4: *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*; Kol. 1, 15: *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*), als der „Abglanz" (*ἀπαύγασμα*), ja als die „charakteristische Ausprägung göttlichen Wesens" (Ebr. 1, 3 *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*) bezeichnet. Und ihm, durch welchen der Vater uns menschlich offenbar worden (Matth. 11, 27), und in welchem seine Jünger den Vater leibhaftig sahen (Joh.

14, 9 f.), sollen wir ähnlich werden (*συμμόρφοι* Röm. 8, 29; 1 Kor. 15, 49) in unserem „neuen Menschen“ (Eph. 4, 24) nach dem „Bilde deß, der ihn geschaffen“ (*κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν* Kol. 3, 11). Denn wir sind sein „Gebilde“ (*ποίημα*), geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken (*κτισθέντες ἐν Χριστῷ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς*), die Gott zuvor bereitet hat (*προητοίμασεν*), daß wir darin wandeln sollen (Eph. 2, 10). Diese christliche Heilserfahrung ist es also, die nach biblischem Zeugniß hinaufweist auf die ursprüngliche Gottesbildlichkeit. Die ganze Schöpfung, als Selbstoffenbarung Gottes durch Wort und Geist, zielte (wie wir sahen S. 312 f.) auf den Menschen ab, und in der Sabbathruhe Gottes symbolisirte sich uns die friedvolle Liebes- und Lebensgemeinschaft zwischen dem schöpferischen Gott und dem zu ihm und nach seinem „Bild und Aehnlichkeit“ (בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ 1 Mos. 1, 26 f.) geschaffenen Menschen. Daher heißt es vom ersten Adam „er war Gottes“ (*Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ* Luk. 3, 38); denn, obwohl leiblich „von der Erde“ stammend (*ἐκ γῆς χοϊκός* 1 Kor. 15, 48) war er doch „Bild und Abglanz Gottes“ (*εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων* 1 Kor. 11, 7). Selbst dem gefallenen Menschen gesteht die Schrift trotz der Sünde noch die „Gottesart“ zu (*γένος ὑπάρχοντες θεοῦ* Apostg. 17, 28 f.). So Jak. 3, 9, wo die Menschen überhaupt als *καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότες* bezeichnet werden; ferner Ebr. 2, 7, wo in Anknüpfung an Ps. 8, 4 ff. die gottgewollte Weltbeherrschung des Menschen damit in Zusammenhang gebracht wird, daß Gott ihn „mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt hat“. Endlich 2 Petr. 1, 4, wo gesagt ist, daß wir nach Gottes Verheißung „theilhaft werden sollen göttlicher Natur“ (*θείας κοινωνοὶ φύσεως*) — ein Ausdruck, der sonst in der Schrift nicht vorkommt und daher nicht zur Stütze der mystischen „Vergottungsidee“ gemißbraucht werden darf. Auch wo es sich um die „Gestalt Gottes“ (*μορφὴ θεοῦ* Phil. 2, 6; s. o. S. 283 f. das über die *δόξα θεοῦ* Gesagte) handelt, ist es nur die Offenbarungsform jener Herrlichkeit, die der Apostel meint, da er sie in Gegensatz stellt zur „Knechtsgestalt“ Christi (*μορφὴ δούλου* Phil. 2, 7). Wie wir nun getragen haben das Bild des irdischen (Adam), so sollen wir einst tragen das Bild des himmlischen, des *δεύτερος ἄνθρωπος*, der uns als *ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* führen soll (1 Kor. 15, 45. 49). Damit ist nicht etwa der Gedanke ausgesprochen (wie z. B. J. Dorner, Martensen u. A. meinen), daß im gottesbildlich geschaffenen Menschen bereits keimartig die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes — auch abgesehen von der Sünde — gesetzt sei. Dafür spricht weder Eph. 1, 10, wo das Zusammenfassen unter Ein Haupt (*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα*) als Folge des Gnadenrathschlusses Gottes durch die Erlösung im Blute Christi (Eph. 1, 7) hingestellt wird, noch auch Kol. 1, 15 ff. (Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen), da hier Christus als „Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde“ (v. 18) auf Grund dessen hingestellt wird, daß er „Frieden

gemacht durch sein Blut" (v. 20) und daß wir in ihm haben die „Erlösung, nämlich die Vergebung der Sünden" (Kol. 1, 14). Aber freilich ist durch alle oben genannten Stellen erwiesen, daß eine Annahme menschlich-gottesbildlicher Natur von Seiten des ewigen Gottessohnes (des göttlichen Urbildes nach der Schrift s. o.) nicht blos möglich war, sondern nach eingetretener Sünde zur vollen Herstellung des Gottesbildes nothwendig erschien — womit ebenso die Heilsfähigkeit, als die Heilsbestimmung des gott- und weltverwandten Menschen biblisch bezeugt ist.

Daß Christus sich selbst mit Vorliebe „des Menschen Sohn" (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) nennt, ist für unsere Frage von großer Wichtigkeit. Mag man biblisch-theologisch diesen prägnant gewählten Ausdruck auf das himmlische Urbild des Menschenthums (vgl. 1 Kor. 15, 47 mit Ps. 8, 5 u. Ebr. 2, 6 ff.), oder auf die Zusammenfassung der Menschheit im zweiten Adam (vgl. 1 Kor. 15, 45 mit Röm. 5, 14 ff. u. Eph. 1, 10), oder auf die Verheißung vom Weibessamen (1 Mos. 3, 15) oder auf die Danielische Bezeichnung des Messias (Dan. 7, 13: bar ĕnâsch) beziehen — jedenfalls erinnert das „Gott gemäße Menschenthum Christi" (so neuerdings M. Kähler, Dogmat. Zeitfragen. 1898, II S. 80 ff. u. 104 gegen Lietzmann, Der Menschensohn 1896) an jene Gottesbildlichkeit des Menschen, die ihn von allen Erzeugnissen der Erde unterscheidet. Dies ist tief bedeutsam für Jesu Auffassung der Menschheit in ihrer ursprünglichen Befähigung und Bestimmung für die Gotteskindschaft. Von Wichtigkeit ist es ferner, daß Christus selbst (Matth. 19, 4; Mark. 10, 6) den mosaischen Bericht anerkennt und darauf hinweist, Gott habe „im Anfang der Creatur" den Menschen gemacht und zwar als Mann und Weib. Es sollte sich also das Gottesbild in der Generationsfolge — durch die Zeugungsepochen (1 Mos. 1, 28) — fortpflanzen. Denn es heißt nicht nur: „da Gott den Menschen schuf, machte er ihn nach dem Gleichniß (דְּמוּת) Gottes" (1 Mos. 5, 1), sondern auch: Adam zeugte einen Sohn, der seinem — also auch Gottes Bilde — ähnlich war (1 Mos. 5, 3).

Die geschlechtliche Differenzirung gehört also „vom Anfang der Creatur" (Mark. 10, 6) zum Wesen der Menschheit. Denn Gott, heißt es 1 Mos. 1, 27 f., hat sie geschaffen als Mann und Weib mit der bereits im Paradiese ausgesprochenen Bestimmung, durch Fortzeugung und Vermehrung „die Erde zu füllen" (vgl. 1 Mos. 2, 22 f.). Freilich betont es der Apostel Paulus (offenbar im Anschluß an 1 Mos. 2, 20 ff.): Adam sei am ersten gemacht, darnach das Weib (2 Tim. 2, 13). Daher gilt ihm der Mann im specifischen Sinne (unmittelbar) als „Gottes Bild und Ehre" (1 Kor. 10, 7 f.), das Weib aber als „des Mannes Ehre", weil es „vom Manne genommen ward". Aber darin liegt nicht etwa der Gedanke begründet, daß nach Gottes Willen der Mensch „ursprünglich als Einer" (also geschlechtslos) von Gott gedacht und gewollt (v. Hofmann) oder daß der „Gegensatz von Mann und

Weib" ein „später aufgekommener" sei (W. Volck a. a. O. S. 12). Nur die Unterordnung des Weibes unter den Mann („Er soll dein Herr sein" 1 Mos. 3, 16) wird als Folge der Sünde hingestellt, erscheint aber keineswegs schon „durch die Art ihrer Erschaffung" bedingt (W. Volck S. 13). Es soll ja der Mann Vater und Mutter verlassen, um „seinem Weibe anzuhangen". Jenes „Ein-Fleisch-sein", sowie das „Sichmehren" auf Grund des „sich gegenseitig Erkennens" (vgl. 1 Mos. 1, 28; 2, 24 mit 4, 1) ist also von Anfang an die gottgesetzte Bedingung wie für den (paradiesischen) Urstand, so für die gottgewollte genealogische Geschlechterfolge der Menschheit. Hierin wurzelt auch die Bedeutung, die die h. Schrift durchgehends den Geschlechtsregistern und dem „Samen" (Abrahams, Davids ꝛc) giebt (1 Mos. 12, 3 ꝛc. mit Luk. 1, 55). Auch Christus wird als der verheißene „Menschensohn" durch die Geschlechterfolge auf Abraham (Matth. 1, 2 ff.), David (Luk. 3, 31; Röm. 1, 3), Adam (Luk. 3, 38) zurückgeführt. Die Menschheit selbst aber — die zeitgeschichtliche wie die endgeschichtliche — wird unter den Gesichtspunkt der „Geschlechter" gestellt (φυλαί oder γενεαί vgl. Matth. 24, 30. 34; Luk. 7, 31; 17, 25 f.; Off. 1, 7). So wird auch das „Volk Gottes" als „Same Abrahams" zurückgeführt auf das semitische Geschlecht unter Noah's Söhnen (1 Mos. 10). Für die mosaische Gesetzgebung erscheint es aber bedeutsam, daß zur Begründung des Verbots, Menschenblut zu vergießen, ausdrücklich darauf hingewiesen wird, Gott habe den Menschen „zu seinem Bilde gemacht" (1 Mos. 9, 6).

Was bedeutet nun nach der Schrift diese Gottesbildlichkeit, und wie sind die beiden synonym gebrauchten Ausdrücke „Bild" (צֶלֶם) und „Gleichniß" (דְּמוּת s. o. S. 383) zu verstehen? Bekanntlich deuteten die altgriechischen Väter den ersteren Ausdruck (= εἰκών) im Sinne der sogen. formalen Gottesbildlichkeit mit Hinweis auf das noch jetzt im Menschen vorhandene geistige Wesen (Apostg. 17, 28; 1 Kor. 11, 7), während die letztere Bezeichnung (= ὁμοίωσις) auf das in Christo wiederhergestellte wahre (materiale) Gottesbild, d. h. die Rechtbeschaffenheit in der Gotteskindschaft und wahren Freiheit bezogen wurde (ähnlich F. Delitzsch in seiner Erkl. der Gen.). Sprachlich läßt sich diese Auffassung nicht halten, da beide Ausdrücke – wie die oben citirten Stellen beweisen — promiscue gebraucht werden. Wir müssen uns also nach klareren Argumenten umsehen, wollen wir anders verstehen, in welchem Sinne die Schrift einerseits die noch vorhandene Gottesbildlichkeit des Menschen behauptet und andererseits die Nothwendigkeit der Wiederherstellung (Neuschöpfung und Neugeburt) zur wahren (ursprünglichen) Gotteskindschaft fordert, also den Verlust des wahren Gottesbildes durch die Sünde voraussetzt.

Die erstere Frage ist verknüpft mit der Vorfrage, wie nach der Schrift der gottesbildlich geschaffene Mensch zur „lebendigen Seele" wurde (1 Mos.

2, 7). Es iſt alſo das pſychologiſche Problem, das wir hiermit berühren und das nach bibliſchen Geſichtspunkten für die chriſtliche Glaubenslehre nur inſoweit und inſofern von maßgebender Bedeutung iſt, als es ſich um die Befähigung des Menſchen für die Gottesgemeinſchaft und Gotteskindſchaft handelt. Verkennen läßt ſich aber nicht, daß die h. Schrift von Anfang an für die Zweitheilung ſpricht und durchgehends den Menſchen ſo auffaßt, daß beide Theile: Erdſtoff (אֲדָמָה) und geiſtiger Hauch (נִשְׁמַת חַיִּים) im Menſchen aufs Innigſte verbunden erſcheinen. Er wird erſt durch dieſe Verbindung zur „lebendigen Seele“ (נֶפֶשׁ חַיָּה). Dabei erſcheint das irdiſch Leibliche nicht als bloße „Einkleidung“ (für die etwa präexiſtente, rein geiſtige Seele, nach heidniſcher Anſchauung), ſondern von vornherein als zum Weſensbeſtand des Urmenſchen gehörig (vgl. 1 Moſ. 3, 19 wo Adam ausdrücklich von der Adamah hergeleitet wird: du biſt Erde und ſollſt zu Erde werden; ähnlich Hiob 10, 9). Dieſe weltverwandte Seite des Menſchen (ἐκ γῆς χοικός 1 Kor. 15, 47) wird zwar als „Fleiſch“ (בָּשָׂר = σάρξ 1 Moſ. 6, 3) dem Geiſte entgegengeſetzt (Gal. 5, 17), wo es ſich vom Gottesgeiſt nicht leiten, ſtrafen oder durchdringen läßt (ſ. w. u. in der Sarkologie § 22). Aber an und für ſich ſtammt auch dieſes irdiſch-leibliche Element ſeines Daſeins von Gott (Hiob 27, 3; 32, 8; 33, 4. 6 Siehe ich bin Gottes und aus Irdenem bin ich auch gemacht) und ſoll ein „Tempel“ ſeines h. Geiſtes ſein und immer mehr werden (1 Kor. 3, 16 f.; 6, 19 f.); wie denn auch der ewige Gottesſohn (als Logos) Fleiſch ward, um im Fleiſch Gottes Bild und Herrlichkeit (δόξα) zu offenbaren (Joh. 1, 14; 1 Joh. 1, 1 ff.). Und obwohl Fleiſch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können (1 Kor. 15, 50); obwohl das Fleiſch als ſolches nichts nütze und der Geiſt das eigentlich lebendig machende iſt (Joh. 6, 63) — konnte doch Paulus von „himmliſchem Körper“ oder „geiſtlichem Leibe“ reden (1 Kor. 15, 40. 44), und Chriſtus ſein „Fleiſch“ als die wahre Lebensſpeiſe bezeichnen (Joh. 6, 51 ff.). Sofern nun der Geiſt, als Träger göttlichen Lebens (ſ. o. S. 116), mit dem Leibe als körperlichem Subſtrat von Anfang an innig und geheimnißvoll verbunden erſcheint, wird der Menſch zur „lebendigen Seele“ (ψυχὴ ζῶσα). Im Sprachgebrauche der h. Schrift wechſelt daher der Ausdruck „Seele“ als gleichbedeutend mit dem „Geiſt im Menſchen“ (vgl. 1 Moſ. 41, 8; Pſ. 42, 6; 43, 5; 51, 19; Hiob 12, 10). Und das Sterben wird bald als „Aufgeben der Seele“ (τὴν ψυχὴν δοῦναι z. B. Matth. 20, 28; Apoſtg. 20, 10), bald als „Aufgeben des Geiſtes“ (ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα Matth. 27, 50; Luk. 23, 46), die Verſtorbenen bald als „Seelen“ (Off. 6, 9; 20, 4), bald als „Geiſter“ (Ebr. 12, 23) bezeichnet. Im A. T. (z. B. Richt. 16, 18; 3 Moſ. 21, 11; 4 Moſ. 23, 10) bezeichnet ruach (eigentlich Hauch, Odem) das belebende Princip, nephesch den Menſchen als belebte Perſönlichkeit. Die Trennung beider vom Leibe kennzeichnet den Tod (vgl. J. Frey „Tod, Seelenglaube und Seelencult im alten Israel“ 1898,

S. 19 ff.). Eine Subſtanzverſchiedenheit beider kann alſo nicht vorausgeſetzt ſein, obwohl mitunter auch πνεῦμα und ψυχή nebeneinander genannt werden, wie z. B. 1 Theſſ. 5, 23 (ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πν. κ. ἡ ψυχὴ κ. τὸ σῶμα) oder Hebr. 4, 12 (ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος). Dieſe Stellen können aber nicht für die trichotomiſche Auffaſſung verwendet werden. Denn hier wird eben nur die Gott zugekehrte Seite des zweitheiligen Menſchenweſens als gottverwandter „Geiſt“ (vgl. 1 Kor. 1, 11 ff.) gegenübergeſtellt der dem leiblichen Element angehörenden „Seele“, ſo daß der Menſch je nach ſeiner Geſinnung und Herzensrichtung zu Gott hin gravitirend als ἄνθρωπος πνευματικός, zum Irdiſchen ſich hinneigend als ἄνθρ. ψυχικός (1 Kor. 1, 14) charakteriſirt wird, was (in formal-pſychologiſcher Beziehung) dem ἔσω und ἔξω ἄνθρωπος (Röm. 7, 22), ſowie (in material-ethiſcher Hinſicht) dem καινός (νέος) und παλαιὸς ἄνθρ. bei Paulus (Eph. 4, 22 f.; Kol. 3, 9 f.) entſpricht. Der entſcheidende Geſichtspunkt bleibt auch hier der dichotomiſche (abſtract angeſehen: πνεῦμα und σάρξ, concret betrachtet ψυχή und σῶμα). Der lebendige Einheitspunkt aber liegt in dem, was die Schrift das Herz (לֵב = καρδία) nennt. Die Function des Herzens wird in geiſtiger Hinſicht bald als Erkenntniß (ἐπίγνωσις), bald als Wille (βουλή Röm. 14, 5; Phil. 4 7; 2 Theſſ. 2, 3), im Zuſammenhang aber mit dem Innenſinn (νοῦς, νοεῖν, νοήματα, ἔννοια) als Geſinnung (διάνοια Eph. 4, 18; Kol. 1, 21 cf. Luk. 1, 51; Matth. 12, 34; 15, 19; 1 Moſ. 6, 5), im Zuſammenhang mit der συνείδησις (altteſt. לֵב vgl. Röm. 2, 14 u. A.) als Gewiſſenszeugniß gekennzeichnet. Hier wurzelt nach der Schrift die Fähigkeit des Menſchen, Gottes Geiſt zu vernehmen (1 Kor. 1, 12 ff.) und ihn vor Gott annehmbar (δεκτός Apoſtg. 10, 35) zu machen. Gott ſelbſt aber wird als „Vater der Geiſter“ (πατὴρ τῶν πνευμάτων Ebr. 12, 9 vgl. 4 Moſ. 16, 22; Hiob 10, 12; Pſ. 119, 73) bezeichnet, ohne daß damit die rein creatianiſche oder gar präexiſtenzianiſche Auffaſſung eine Stütze gewinnt. Vgl. Sach. 12, 1, wo der Gott, der den Himmel ausſpannte und die Erde gründete, auch als derjenige bezeichnet wird, der „den Geiſt in der Bruſt des Menſchen bildete“. In allen dieſen Stellen wird Gott — wie ſich für den Gläubigen von ſelbſt verſteht — nur als der Schöpfer gekennzeichnet, dem wir Alle (perſönlich) unſer geiſtiges Daſein und Soſein verdanken, entſprechend dem Bekenntniß: „ich glaube, daß mich Gott geſchaffen hat ꝛc.“. Denn Er und nur Er hat uns das „Pfand“ unſerer Gottesgemeinſchaft, den „Geiſt“ gegeben (2 Kor. 5, 5). Damit iſt aber nicht ausgeſchloſſen, daß der naturgemäße Weg, auf dem der geiſtleibliche Menſch nach Gottes Schöpfungsordnung als (individuelles) Einzelweſen ins Daſein tritt, durch die Zeugung von Mann und Weib, Vater und Mutter bedingt iſt (vgl. 1 Moſ. 5, 3 mit Pſ. 139, 13: du warſt über mir im Mutterleibe; Jer. 1, 5: ehe ich dich im Mutterleibe bildete). Daher iſt jenes Wort: „ſeid fruchtbar und mehret euch“ entſcheidend, wie für den Ur-

ſtand (ſ. o. S. 369 f.), ſo für die Fortentwickelung der als Einheit von Gott gewollten Menſchheit (vgl. 1 Moſ. 1, 27; 2, 7. 21 f. mit Matth. 19, 4–6; Apoſtg. 17, 26: Er, der Allen giebt Leben und Odem, ἐποίησεν ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων). An Stellen wie Röm. 5, 12 ff.; 1 Kor. 15, 45 ff. ruht die ganze Beweisführung des Apoſtels darauf, daß die Menſchheit als ſolche von Adam ſtammt, und daß er, der erſte Adam, ein „Urbild des Kommenden" (τύπος τοῦ μέλλοντος) war. Daß das Weib für „Kindergebären" (τεκνογονία 1 Tim. 2, 15) beſtimmt iſt, ſteht alſo nicht etwa von vorn herein mit der Sünde in Zuſammenhang (vgl. 1 Tim. 2, 13 f.), ſondern iſt urſprüngliche Schöpfungsordnung, die nur durch die Sünde mit ſchmerzlicher Mühſal bei der Schwangerſchaft und Geburt (1 Moſ. 3, 16) verbunden ward und bei der Zeugung mit unreiner, weil fleiſchlich-ſinnlicher Luſt ſich miſchte (Pſ. 51, 7).

Mit der organiſchen Entwickelung des Menſchengeſchlechts geht aber — als Zeugniß der gottesbildlichen Weltherrſchaft — das Gebot und ſomit die Fähigkeit Hand in Hand, die Erde ſammt den Thieren „ſich unterthan zu machen" (1 Moſ. 1, 28), reſp. das ihm zugewieſene irdiſche Gebiet „zu bebauen und zu bewahren" (1 Moſ. 2, 15), wodurch noch gegenwärtig die hervorragende Stellung und Culturaufgabe des Menſchen gegenüber der Natur ſich kennzeichnet. Vgl. z. B. Pſ. 8, 7 (du machteſt ihn zum Herrn über die Werke deiner Hände) mit Jak. 1, 18: daß wir ſeien eine Art Erſtlingsfrucht unter ſeinen Geſchöpfen (εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων), eben weil wir „die Erſtlingsgabe des Geiſtes" haben (Röm. 8, 23: τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες). — Dazu kam gleich anfangs die Fähigkeit, durch Namengebung (Begriffsbildung und Sprachvermögen) ſeine Umgebung zu erkennen (1 Moſ. 2, 19 f.).

Obwohl nun der Urzuſtand des Menſchen nach der bibliſchen Urkunde mit unter das Urtheil „ſehr gut" (1 Moſ. 1, 31) fällt, obwohl die „Sabbath"-ruhe Gottes (ſ. o. S. 309 f.) den Beweis liefert, daß Gott nicht über den Menſchen hinaus hat ſchaffen wollen (1 Moſ. 2, 2; 2 Moſ. 20, 11; 31, 17; Jeſ. 40, 28; Ebr. 4, 4 ff.); obwohl der Menſch als „gerade", d. h. ſittlich gut aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen bezeichnet wird (Pred. 7, 29 f.); obwohl er — wie der neue Menſch in Chriſto (Eph. 4, 23 f.) — „gottgemäß" (κατὰ θεόν) geſchaffen worden, und zwar ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι ἀληθείας εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν (Kol. 3, 10); obwohl Tod und Sünde als „εἰσερχόμενα" bezeichnet werden (Röm. 5, 12; 6, 23), alſo nicht mit dem Paradieſesſtande vereinbar ſind; ſo trug jener Zuſtand doch noch nicht den Charakter der Vollkommenheit im Sinne der Vollendung. Die Gotteskindſchaft ſteht von Anfang an im Gegenſatze zum Gottgleichſeinwollen (1 Moſ. 3, 5. 22 vgl. 2 Theſſ. 2, 6 ff.), und Jeſu Mahnung zum „Vollkommenſein" (Matth. 5, 48) weiſt auf die Vaterſchaft Gottes, alſo auf das Gotteskind-

sein des Menschen als gottgewolltes Ziel hin (vgl. Röm. 8, 16. 29; 9, 4; 1 Joh. 3, 2 ff. mit 5 Mos. 14, 1: Ihr seid Kinder des Herrn Eueres Gottes; Jes. 1, 2. 4; 63, 8). Daraus erklärt sich einerseits die Gehorsamsprüfung mit dem Gebote, vom Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen nicht zu essen (1 Mos. 2, 16. 17), weil dann — im Fall des Ungehorsams (womit die formale Freiheit des Eigenwillens ausgesprochen ist) — das Sterben die Folge sein sollte. Andrerseits weist der „Baum des Lebens" darauf hin (1 Mos. 2, 9; 3, 22; Off. 2, 7), daß der Mensch auch leiblich die Bestimmung, also die Fähigkeit besaß, ewig zu leben. Ohne Eintritt der Sünde hätte sich sein *σῶμα ψυχικόν* (*ἐπίγειον* 1 Kor. 15, 40. 48 f.) zum *σῶμα πνευματικόν* (*ἐπουράνιον*) entwickeln sollen, wie wir als in Christo erlöste Gotteskinder (Röm. 8, 17 f.) es erwarten und darnach seufzen, indem wir nach Gottes Bestimmung „dem Bilde seines Sohnes gleich gestaltet werden sollen" (*συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* Röm. 8, 29 vgl. Kol. 1, 18; 1 Joh. 3, 2 mit Joh. 1, 12). Als solche aber sind es die „Kinder des Reiches" (Matth. 13, 38), in denen die „Königsherrschaft" Gottes zur Vollendung gelangen soll, und zwar geistig und leiblich, unter dem neuen Himmel und auf der neuen Erde (Off. 21, 1 vgl. mit Jes. 65, 17; 66, 22). Dieser tief bedeutsame ideale Realismus der biblischen Eschatologie (s. w. u. § 30 u. § 60) berechtigt uns zum Rückschluß auf die ideal-reale Auffassung des Urstandes (der Archäologie) der Menschheit. Und daß in den „zum Reich" bestimmten und nach dem „Reich" und seiner „Gerechtigkeit" trachtenden (Matth. 6, 33) Gotteskindern „Wahrheit" und „Freiheit" sich gegenseitig bedingende Momente sind (vgl. Joh. 8, 32. 36; 18, 37 mit 2 Kor. 3, 17; Gal. 5, 1; Röm. 8, 21), weist uns darauf hin, daß der gottesbildlich geschaffene — wie der in Christo neu geschaffene — Mensch ursprünglich dazu bestimmt und befähigt gewesen sein muß. Damit ist die Einzigartigkeit des gott- und weltverwandten Menschen als heilsfähiger Creatur biblisch erwiesen. Und wir können M. Kähler in seiner biblisch-theologischen Schlußbetrachtung über den „Menschensohn" (Dogm. Zeitfr. 1898, II S. 104) nur zustimmen, wenn er sagt: „In dem Menschensohne steckt ein ganz neues Menschenwesen und Menschenthum, für welches jeder Mensch — auf Grund göttlicher Schöpfungsordnung — fähig, und dessen jeder Mensch — nach eingetretener Sünde — bedürftig ist."

b) In der kirchlichen Lehrgestaltung hat das Dogma vom Urstande (status integritatis), resp. vom Gottesbilde (imago Dei) und der anerschaffenen Gerechtigkeit (justitia originalis) Anlaß zu verschiedenen Deutungen gegeben, zunächst bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern, dann auch confessionell in der katholischen und protestantischen Kirche. Es hängt diese Differenz wenigstens theilweise damit zusammen, daß die römische Kirche in Analogie mit der Tradition der altgriechischen Kirchenväter das „Bild Gottes" (im weiteren und allgemeinen Sinn) als das wesentliche (noch jetzt

vorhandene) Charakteriſticum der geiſtleiblichen Natur des Menſchen anſah, ſofern dem mit „freiem Willen und Unſterblichkeit“ begabten Urmenſchen die Fähigkeit der Beherrſchung der ſinnlichen Triebe (appetitus sensitivi) durch die Vernunft und in Folge deſſen auch ein dominium naturae zu Gebote ſtand (ähnlich bei den Socinianern und Arminianern ſ. w. u.). Dazu kam dann die „urſprüngliche Gerechtigkeit“ als donum superadditum, d. h. als ein ſonderliches Gnadengeſchenk Gottes, das nicht an ſich zur Natur des Menſchen gehörte, ſondern im Zuſammenhange mit ſeiner Selbſtbewährung durch den freien Willen wie ein Schmuck, wie eine Krönung ſeiner ſelbſterworbenen Tugend ihm zu Theil wurde. Demgemäß befindet ſich noch jetzt der Menſch (als Gottesbild) im Zuſtande der pura naturalia, mit der Fähigkeit durch das lib. arbitrium wenigſtens der göttlichen Gnadengabe entgegenzukommen.

Dieſe letztere Gedankenreihe, die aus pelagianiſchem Boden erwachſen, in der Scotiſtiſchen Lehrweiſe, ſowie bei Bellarmin beſonders ausgeprägt erſcheint und im Cat. Rom. (I, 2. 15; IV, 12. 3) einen ſymboliſchen Ausdruck gewann, weiſt nun die proteſtantiſche Kirchenlehre aufs Entſchiedenſte zurück, indem ſie jeden Schein einer Mitwirkung des freien Willens zur Herſtellung der Gottesbildlichkeit und Gotteskindſchaft des Menſchen im Princip beſtreitet, ja jenen status purorum naturalium — in quo homo conditus sit οὐδέτερος i. e. indifferens ad bonum et malum morale, ja ſogar cum rebellione carnis adversus spiritum — ein vanissimum commentum nannte. Als das Weſentliche der imago Dei principaliter sic dicta ward die von Gott verliehene justitia originalis concreata (donum naturale, non accidentale oder acquisitum) bezeichnet. So in der Conf. A. (II u. XVIII) wo es heißt: Sapientia et justitia in homine ad imaginem et similitudinem Dei condito effigiata est, ſo daß ihm mit der notitia Dei auch der timor Dei et fiducia erga Deum et similia verliehen worden ſei. Vgl. Apol. S. 81. Form. Conc. S. 580, wo als die dotes in paradiso naturae hominis concreatae die bonitas, veritas, sanctitas, justitia mit der vis ista efficiendi und dem aequale temperamentum qualitatum corporis verbunden bezeichnet werden. Das letztere unterſcheidet die lutheriſche Lehrform einigermaßen von der mehr geiſtig-abſtracten der Reformirten, die — zu dualiſtiſcher Betrachtungsweiſe neigend — dem Leibe des Urmenſchen die Gottesbildlichkeit, ja ſelbſt die Unſterblichkeit abſprachen (vgl. Calv. Instit. I, 15, 3 u. 8; Conf. Gall. VII bei Niem. p. 476: anima immortalis, corpus mortale), während der Geiſt durch die göttliche gratia secunda zum freien Willen befähigt worden, der in utramque partem flexibilis geweſen ſei. Dieſer etwas unklaren, weil mit den determiniſtiſchen Vorausſetzungen nicht recht zuſammenſtimmenden Auffaſſung tritt nun die altlutheriſche Lehre inſofern entgegen, als ſie das Weſentliche des Gottes-

bildes von Anfang an in die Gotteskindſchaft und Gottesgemeinſchaft ſetzt. So ſchon Luther in ſeiner Erklärung der Geneſis (Opp. lat. I, 209; II, 88) wo es heißt: die similitudo Dei habe nicht blos darin beſtanden, daß der Menſch durch ſeine ratio (intellectus und voluntas) in Beziehung zu Gott ſtehe, ſondern er habe beſeſſen intellectum talem, quo Deum intelligit, et quo vult quae Deus vult. Das ſei kein donum ab extra geweſen (gleichſam magiſch — separatum a natura hominis — als primitive gratia infusa), ſondern es ſei natura Adae geweſen, diligere Deum, credere Deo, agnoscere Deum. Zugleich wird dieſer ſittlich-normale Zuſtand von Luther mit vollem Recht als eine innocentia puerilis bezeichnet, die ſich entwickeln ſollte zur innocentia virilis (ähnlich Baier, Comp. § 10, wo von den dem Urmenſchen verliehenen vires ad vivendum sancte die Rede iſt mit Betonung der ihm geſetzten Aufgabe zum Fortſchreiten). Jene Unterſcheidung tritt aber bei den ſpäteren Dogmatikern der lutheriſchen Kirche mehr und mehr zurück, ſo daß die Neigung beſteht, den status integritatis als perfectio im Sinne einer justitia originalis concreata zu faſſen und im directen Gegenſatz dazu den gegenwärtigen ſündigen Zuſtand als carentia just. orig., d. h. als gänzlichen Verluſt des göttlichen Ebenbildes zu bezeichnen (um die Unfähigkeit des „freien Willens“ zum Guten dadurch mit zu begründen). Aber man konnte doch nicht umhin, zuzugeſtehen, daß noch jetzt ipsa substantia hominis quaedam divina exprimit et exemplar divinitatis refert. So Hollaz, mit Hinweis darauf, daß auch der gefallene Menſch doch noch immer spiritus intelligens, anima rationalis voluntate libera agens ſei. Im Gegenſatz zu Flacius, der die Erbſünde zur Subſtanz des Menſchen machen wollte (ſ. w. u. § 21 f.), wurde dieſer Reſt des Gottesbildes (die scintillula) als Zeugniß dafür angeführt, daß in ihm das Gottesbild im weiteren Sinne (generaliter, late sic dicta) wohl noch vorhanden, aber im eigentlichen Sinn (specialiter, stricte sic dicta) erſt durch Chriſtum wiederhergeſtellt worden ſei.

So unterſchied man denn die imago Dei essentialis seu substantialis, wie ſie (nach Kol. 1, 15; Ebr. 1, 3) nur dem ewigen Gottesſohne zukomme, von der imago Dei accidentalis, wie ſie dem Menſchen als eine durch die Sünde verlierbare und factiſch verlorene Anlage (just. orig.) anerſchaffen worden. Von dieſem Geſichtspunkt aus wurde die imago Dei proprie (κυρίως) sic dicta als amissibilis und mutabilis bezeichnet. Sie ſchloß nicht blos die perfectiones principales in ſich, quarum sedes est in anima (conformitas intellectus cum Dei scientia et sapientia: voluntatis cum Dei sanctitate et libertate), ſondern als perfectiones minus principales, quarum sedes est in corpore, die conformitas appetitus sensitivi cum Dei puritate, ſowie als adjuncta imaginis divinae das dominium naturae, corpus impassibile et immortale, naturalis propagatio (ohne

Sünde), amoenissima habitatio ꝛc. Ja, es werden ſogar gewiſſe dona supernaturalia hervorgehoben (Dei favor, gratiosa S. Trinitatis inhabitatio, beatitudo ꝛc.) ohne dem berechtigten auguſtiniſchen Gedanken Raum zu geben, daß jenes posse peccare und posse mori zu einem höheren non posse peccare und non posse mori ſich entwickeln ſollte. Dadurch kam auch der geſunde Gedanke Luthers — daß Adam, geſchaffen worden in statu medio, voluntate recta et tamen imperfecta, ſo daß die perfectio post illam animalem vitam ad spiritualem differebatur — nicht zu ſeinem vollen Rechte.

Gleichwohl finden ſich bei den a. DD. die Anknüpfungspunkte für eine Lehre von der formalen Gottesbildlichkeit im Hinblick auf die eigenartige, noch jetzt vorhandene Begabung des Menſchen mit Vernunft und Willen, im Zuſammenhang mit Gewiſſen und (formaler) Freiheit. Zwar iſt es bekannt wie die Form. Conc. in dem ſündigen Menſchen ne scintillulam quidem spiritualium anerkennt, ja ihn dem truncus et lapis vergleicht (ſ. w. u. § 21 f.). Dennoch wird ihm mit dem lib. arb. die Heilsfähigkeit (capacitas passiva) zugeſchrieben und die Sünde nicht als ſein Weſen (substantia) bezeichnet. Der Auguſtiniſche Satz (de spir. et an. 10): imago quia rationalis, similitudo quia spiritualis — wird inſoweit anerkannt, als die a. DD. zwiſchen dem Gottesbilde im weiteren und engeren Sinne unterſchieden. Die imago Dei generaliter (late) sic dicta (nach Hollaz freilich ἰκνούμως et abusive pro generali quadam analogia et convenientia cum Deo sumta) beſteht darnach in der geiſtleiblichen Anlage des Menſchen, d. h. einerſeits in der anima intellegendi et volendi facultate praedita, anderſeits in den dotibus corporis, die aber in ihrer ſpecifiſchen Bedeutung für die geſchichtliche Entwickelung und Heilsfähigkeit des Menſchengeſchlechts nicht ausreichend gewürdigt werden. Die allgemeine Vorausſetzung iſt dabei die dichotomiſche Anſchauung. Die alten griechiſchen Väter (beſ. Orig.) faßten bekanntlich (unter platoniſchem Einfluß) den Menſchen trichotomiſch: das πνεῦμα als Ausfluß des Göttlichen, die ψυχή als animaliſches Lebensprincip, das σῶμα als irdiſch-hyliſches Subſtrat. In der Lehre des Apollinaris gab dieſe Dreitheilung Anlaß zu dem chriſtologiſchen Irrthum, daß in Jeſu der Logos den „Geiſt“ repräſentire, während „Seele und Leib“ die angenommene Menſchennatur darſtelle. Dieſer Gefahr gegenüber wurde auch von orientaliſchen Kirchenlehrern (Gregor von Nazianz, Chryſoſtomus, Joh. Dam.) die Anſicht vertreten, daß der Menſch ἐκ δυῶν συγκείμενος οὐσιῶν, τῆς τε νοητῆς ψυχῆς καὶ σώματος zu faſſen ſei. Im Abendlande (namentlich durch Tertullian und Auguſtin), dann bei den Scholaſtikern (Anſelm, Petr. Lomb. und Thom. Aquin) wurde die Dichotomie zur allgemeinen anthropologiſch-pſychologiſchen Vorausſetzung. So behaupten auch unſere a. DD.: constat homo ex duabus naturis (?): ex natura animae rationali et ex natura carnis (corpore organico a Deo condito). Mel.

führt bereits in der 1. Aufl. ſeiner loci den dichotomiſchen Gedanken aus, indem er ſagt: In duo partimur hominem: est enim in eo vis cognoscendi, est et vis, qua vel persequitur vel refugit, quae cognovit; hanc vim voluntatem nominant. Die conspiratio voluntatis cum cognitione bezeichnet man wohl als lib. arbitrium oder als ratio hominis, durch welche er ſo oder anders handeln könne (posse sic aut aliter agere). Dieſe Fähigkeit (rein formale Freiheit) wurde anfangs (wie z. B. von Luther de servo arbitrio) mit Hinweis auf die göttliche Prädeſtination beſtritten, nachher aber von Melanchthon nicht blos in thesi zugeſtanden, ſondern im ſynergiſtiſchen Sinne (als vis concurrens) hervorgehoben, während die Form. Conc. und die ſpäteren lutheriſchen Dogmatiker nur die libertas in rebus civilibus zugeſtehen, aber dem unwiedergeborenen Menſchen jede vis activa in spiritualibus abſprechen (ſ. w. u. § 22, b). Bedeutſam erſcheint es mir, daß die pſychologiſche Auffaſſung* jener beiden Grundkräfte geiſtigen Lebens im Menſchen mit den Gefühlserregungen (receptiv und ſpontan) in engſten Zuſammenhang gebracht wird, ohne doch das Fühlen neben dem Erkennen und Wollen etwa als dritte ſelbſtſtändige Function anzuſehen. Melanchthon (1. Ausg. der loci art. I de homine) hebt hervor, daß die vis cognoscendi zu verbinden ſei mit der vis, qua sentimus aut intelligimus (ratiocinamur), alia cum aliis comparamus, aliud ex alio colligimus. Andererſeits wird die vis voluntatis mit dem affectus seu appetitus in Zuſammenhang gebracht, ſo daß der (niedere) appetitus sensuum durch den appetitus superior (amor, odium, spes, metus et quae ex his nascuntur) als affectus voluntatis erſcheint. Demgemäß wird es auch als durchaus paſſend angeſehen, pro voluntatis vocabulo cordis nomen usurpari. Das Gefühl erſcheint alſo als nothwendige ſeeliſche Begleiterſcheinung, gleichſam als Bewegung des Herzens, die aber erſt im Erkennen und Wollen (receptiv und ſpontan) ſpecifiſch geiſtige Signatur gewinnt. Vgl. Bd. I, S. 138 ff.

Charakteriſtiſch iſt es für die ſpäteren lutheriſchen Dogmatiker, daß ſie die Verbindung von Seele und Leib nicht als eine unio accidentalis, ſondern substantialis oder per se bezeichnen, ſo daß die Seele als die forma formans corporis, der Leib als die forma formata erſcheint (im Gegenſatz zum origeniſtiſch-platoniſchen Gedanken von der „Einkerkerung“ der Seele im Leibe). Sofern nun die Seele aus Gott (nicht ex substantia Dei, ſondern aus ſeinem ſchöpferiſchen Willen) ſtammt, trägt ſie geiſtigen (pneumatiſchen) Charakter und pflanzt ſich durch Zeugung und Geburt generationsweiſe fort.

Im Gegenſatz zur Präexiſtenzlehre und zum Creatianismus — durch welche die organiſche Einheit des Menſchengeſchlechts gefährdet erſchien — wird der an Tertullian (de anim. 27) anknüpfende Traducianismus

von unſeren a. DD. entſchieden behauptet. Die Präexiſtenzlehre, wie ſie unter platoniſchem und philoniſchem Einfluß Origenes (neuerdings Kant, Schelling, J. Müller u. A. im Zuſammenhange mit einem vorzeitlichen Fall der Seelen aus einem geiſtig-reinen in den leiblich-verderbten Zuſtand) lehrte, wurde bereits von der alten Kirche (zu Konſtantinopel 543) verworfen. Die lutheriſchen Dogmatiker bezeichnen ſie als ſchriftwidrig (mit Berufung auf Gen. 3 u. Röm. 5, 12 ff.; Act. 17, 26) und verwerfen ebenſo den von manchen alten Kirchenvätern (Clem. Al.: οὐρανόθεν πέμπεται ἡ ψυχή; Lact.: anima de anima nasci non potest) vertheidigten Creatianismus, wie er in der römiſchen Kirche (im Zuſammenhange mit pelagianiſchen Vorausſetzungen) herrſchend wurde und bei manchen reformirten Theologen (in einſeitiger ſpiritualiſtiſcher Tendenz) ſich findet (am 40. Tage nach der Empfängniß ſoll die Seele erſt mit dem Embryo ſich vereinigen und dadurch ſündhaft werden!). Solche problematiſche Einzelunterſuchungen wieſen Luther und die lutheriſchen Dogmatiker (Chemnitz) zurück. Schon Auguſtin glaubte mit einem fateor me nescire hoc (Contr. Jul. V, 4) die ſpecielleren Beſtimmungen über die Fortpflanzung der Seelen abweiſen zu müſſen, wie ſie z. B. Tertullian feſtzuſtellen ſuchte, wenn er (de anim. 7, 27) ſagt: duas species confitemur seminis, corporalem et animalem, indiscretas tamen ... et contemporales ejusdem momenti. Ob per traducem oder ex traduce die Seele ſich fortpflanze, war unſeren a. DD. ſchließlich einerlei, nur ſollten die rein creatianiſchen Ideen — ebenſo wie die Vorausſetzung von Präadamiten (Peyrère) oder Coadamiten — abgelehnt werden, um die organiſche Einheit des Menſchengeſchlechts zu wahren und die Fortpflanzung der Sünde (pecc. orig.) zu verſtehen. In dieſem Zuſammenhange nennt Chemnitz den Creatianismus eine ruina praecipuorum artt. fidei.

Zuſammenfaſſend können wir ſagen: die lutheriſche Lehre ſteht auf geſundem Schriftboden und erſcheint dogmatiſch correct durch ihre Auffaſſung der weſentlichen (materialen) Gottesbildlichkeit und Rechtbeſchaffenheit des Urmenſchen, als einer Folge göttlicher (ſchöpferiſcher) Gnadengabe. Gegenüber aller pelagianiſchen, ſynergiſtiſchen und ſocinianiſchen Oberflächlichkeit und Selbſtherrlichkeit erſcheint hier das pauliniſch-auguſtiniſche sola gratia auch für die Stellung des erſtgeſchaffenen Menſchen zu Gott gewahrt. Gegenüber der von Origenes (de princ. III, 6, 1) behaupteten bloßen possibilitas perfectionis in initiis (die studia müßten erſt dazu kommen!) wurde die Auguſtiniſche Idee von der anerſchaffenen bona voluntas und gratia praeveniens aufs Entſchiedenſte gewahrt. Und für die formale Seite der Gottesbildlichkeit iſt anzuerkennen, daß die geiſtige Eigenart der Menſchenſeele (auf dichotomiſcher Grundlage und im engſten Zuſammenhange mit der organiſchen Einheit der ſich fortpflanzenden Gattung) durch Intellect und Wille als für die göttliche Wahrheitserkenntniß und Freiheit befähigt und

bestimmt angesehen wurde. Aber unklar blieb der Unterschied zwischen materialer (sittlich vollkommener) Freiheit und formaler (sittlich-indifferenter) Wahlfreiheit (s. o. S. 363 f.), sowie jener echt menschliche Wahrheitsbegriff, wie er mit der thatsächlichen Entwickelungsbedürftigkeit und der gottgesetzten Lebensaufgabe des primitiven (kindlichen) Menschen zusammenhängt. Trotz der Andeutungen Luthers und Baier's (s. o.) wurde die just. origin. doch als eine perfectio angesehen, die im Grunde alle Geschichtsfähigkeit und damit auch die Heilsfähigkeit des zu Gott geschaffenen Menschen im Fall eintretender Sünde aufzuheben drohte. Auch kommt die Bedeutung der geschlechtlichen Differenzirung für die heilsgeschichtliche Entwickelung der Menschheit — im specifischen Unterschied von der Geisterwelt oder den Engeln (s. w. u. § 17) — bei den a. DD. nicht zur Geltung.

c) Der ältere und moderne Gegensatz gegen die biblisch-kirchliche Lehre vom Urstande des gottesbildlichen Menschen erklärt sich fast durchgehends aus der Opposition, ja aus dem mehr oder weniger bewußten und ausgesprochenen Widerwillen gegen die Idee einer von Gott verliehenen sittlich-religiösen Mitgift, resp. einer geistigen oder moralischen Rechtbeschaffenheit, sofern diese bereits den aus Gottes Schöpferhand hervorgegangenen Protoplasten eignete. Vgl. Sell, Ueber die Gottesbildlichkeit des Menschen, 1856; Keerl (stark theosophisch gefärbt): Der Mensch, das Ebenbild Gottes, 1860; Zöckler, Die L. v. Urstande des Menschen, geschichtlich u. dogmat.-apologetisch untersucht, 1880; Ruetschi, Gesch. u. Kritik der kirchl. Lehre von der urspr. Vollk., 1881, S. 8 ff. und H. H. Wendt, Die christl. Lehre von der menschlichen Vollk., 1882, S. 222 ff. Daß die einseitig „orthodoxe" Anschauung von einer „fertigen" Heiligkeit und Vollkommenheit des Urmenschen diesen Widerspruch wach rufen mußte, liegt auf der Hand und ist verständlich (s. W. Schmidt, Christl. Dogm., 1898, II, S. 266 ff.). Ja, wir werden ihn als heilsam und berechtigt anerkennen müssen, sofern und soweit man den Entwickelungsgedanken als einen von dem Gott der Geschichte und Heilsgeschichte selbst gewollten und angebahnten in den Vordergrund stellt (so neuerdings Luthardt, Christl. Gl.L. 1898, S. 261 ff.). Auch dürfte die Behauptung A. Ritschl's (R. u. V. III^3, S. 307 f.) ein Wahrheitsmoment enthalten, daß die kirchliche Lehre vom Urstande nur „das christliche Lebensideal vorausdatirt", statt es als Ziel der Entwickelung verständlich zu machen. Aber es gilt auch hier: das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten. Principiell will man die in diesem Zusammenhange doch vollberechtigte Schöpfer-Initiative des Gottes der Gnade, kurz das sola gratia auch für den Stand des ersten Menschen nicht zugestehen. Das Selbstmachen — oder wenigstens das Selbstmitmachenwollen im Gegensatz zur kindlichen Empfänglichkeit (capacitas mere passiva) ist und bleibt das gefahrdrohende, principiell entscheidende Leitmotiv der Gegner einer anerschaffenen

justitia originalis. Sie verkennen das für den Urmenschen wie für den Christen geltende Grundgesetz: οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον — nicht aus den Werken, damit sich keiner rühme: denn sein Gebilde (ποίημα) sind wir, geschaffen (in Christo) zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, daß wir darin wandeln sollen (Eph. 2, 10 vgl. mit Phil. 2, 13; Ps. 100, 3, s. o. Schriftbew. S. 383). Nur unter dieser Voraussetzung eines gottgeschenkten Gnadenstandes kann — wie Goethe sagt — der Mensch „auf dieser Höhe verweilen, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden".

Auch hier kommt Alles auf das principiis obsta an. Denn der pelagianisirende und manichäisirende, rationalistische und naturalistische, spiritualistische und materialistische, ja der deistische und pantheistische Standpunkt — so verschieden und einander entgegengesetzt sie sonst sein mögen — darin berühren sich diese Extreme, daß sie die einseitige Selbstentwickelungstheorie auf ihre Fahne schreiben. Sie rauben Gott die Ehre der schöpferischen Initiative, indem sie des Menschen „natürliche" Selbstkraft im Streben nach Wahrheit und Freiheit in den Vordergrund stellen. Bei dieser Art fortschreitender „Selbstwiedergeburt" zu höherer sittlich-religiöser oder geistig-selbstbewußter Culturstufe kommt dann jenes für den Stolz und Eigendünkel so wohlthuende Schlußresultat heraus, daß der aus der unvollkommenen, ja rein „thierischen Naturstufe" (Hegel) sich emporarbeitende Mensch es schließlich „so herrlich weit gebracht". Er läuft dann Gefahr, jenes dämonische „Eritis sicut Deus" mit einem gewissen Stolz zu seinem Losungswort zu machen. Auf diesem Wege wird jener religionslose „moralinfreie Uebermensch" gezüchtet, der — bei seiner Verachtung des ihm von Oben auf- und eingeprägten Gottesbildes — statt der bescheidenen Ausbildung der ihm geschenkten Gaben schließlich zu jener bornirten Einbildung gelangt, als sei er „sein eigener Schöpfer". So entstehen denn jene „Caricaturen der Heiligen", zerrbildliche Prometheusfiguren, die das Feuer vom Himmel stehlen. Vor lauter Selbstbewunderung denken sie in ihrem titanischen Trotz nicht daran, daß alles Leben und Wachsthum bedingt ist durch göttliche Keimsetzung und triebkräftige Samenbildung. Auch alle religiöse und sittliche, ja selbst die intellectuelle und ästhetische Bildung setzt jenes Gottesbild voraus, das sich nur im empfänglichen Sinn seinem Wesen gemäß frei und wahr entwickeln, d. h. die Gabe als Aufgabe fassend, charaktervoll ausprägen kann (s. o. S. 367 ff.).

Jenem Größenwahn einer, sei es auch nur versteckten Selbstverherrlichung tritt die positive, auf biblischer Grundlage ruhende Lehre vom Urstande des Menschen entgegen. Die Vermittelungstheologie neigt dazu, jenen Urstand als bloße „Bestimmbarkeit" (J. Nitzsch) oder gar als „Unbestimmtheit" (Jul. Müller) zu fassen, weil „sittliche Qualitäten nicht anerschaffen

oder angeboren, sondern erworben sein wollen"! Dagegen wird (z. B. von Frank, System der christl. W. I, § 23) mit Recht geltend gemacht, daß hier die Annahme eines Gleichgewichts (aequilibrium) der Kräfte mit bloßem Wahlvermögen nicht ausreiche. Vielmehr müsse die „mit der Selbstmächtigkeit zusammenhängende Weltmächtigkeit" des zu Gott geschaffenen Menschen durch seinen „fürgöttlichen Zustand" bedingt gewesen sein. Aehnlich Thomasius I, 182 ff.; Kahnis I, 342 ff.; Zöckler, Handb. III, S. 110; J. C. Dorner, Gl.L. I, S. 520, wo es heißt, der „natürliche Zug zum Guten" bildete im Urmenschen die Grundlage zu jener „Freiheit", die mit dem „ethisch Nothwendigen" (der beata necessitas boni) eins sei. Zu weit scheint mir Philippi zu gehen, wenn er (K. Gl.L. II, 337 ff.) die blos „keimartige Form" der ursprünglichen Vollkommenheit bestreitet und von einer „göttlichen Liebesinspiration" (gratia infusa?) bei den Protoplasten redet; oder gar Vilmar, wenn er das „vollkommen abgerundete Sein" im Zusammenhang mit der „realen Freiheit" des Urmenschen behauptet.

Solchen Uebertreibungen gegenüber ist es verständlich, daß die Vertreter der modernen Theologie — theils in Analogie mit den Socinianern theils im Anschluß an Schleiermacher — dem anderen Extrem sich nähern, d. h. den Urzustand als bloße Naturanlage mit der selbständigen Fähigkeit zur Entwickelung des Gottesbewußtseins fassen.

Die Socinianer erneuerten eigentlich nur die Betrachtungsweise des Pelagius (resp. der römischen Idee von der pura naturalia), wenn sie der Natur des gottgeschaffenen Menschen lediglich die formale Potenz des „freien Willens" (das posse) zuschreiben, während das velle, der wirklich gute Wille Product der eigenen (actuellen) Selbstbestimmung sei (vgl. Cat. Rac. 1, 41 ff.). Im Grunde sei noch gegenwärtig Alles in ihm vorhanden, wie Gott es gewollt, so daß er trotz der Sterblichkeit, die ihm schon im Urstande eignete, im Stande sei, das dominum naturae auszuüben und vermöge seiner Freiheitsbethätigung gut zu werden (vgl. Fock, Socinianismus II, S. 484 ff.). Wie bei den Socinianern so wird auch bei den Arminianern (cf. Limborch, Theol. christ. II, 24, 2) neben der potestas und dem imperium über die gottgeschaffene Natur eine gewisse übernatürliche Hilfe von Seiten Gottes (also auch eine Art donum superadditum) vorausgesetzt, damit der Mensch zu dem gottgewollten Ziele der Rechtbeschaffenheit gelangen könne. Noch mehr tritt dieses synergistische Element bei den Supranaturalisten (Reinhardt) und in rein pelagianischer Weise bei den Rationalisten zu Tage (Wegscheider, Henke u. A.), die dem Grundsatz huldigten: omnino homo Deo similis non nascitur, sed fit. Daß alle unsere Gottesbildlichkeit auf der Geburt oder Wiedergeburt aus Gnaden beruht, daß omne bonum Deus aut ex Deo, daß alles Werden aus dem Sein, daß alle creatürliche Freiheit aus der creatorischen Liebesallmacht herausgeboren

werden muß, mit anderen Worten, daß die actus reflexi die actus directi, d. h. jene schöpferische oder neuschöpferische Geisteswirkung voraussetzen, die als geordnete und sich selbst beschränkende nie zwingend, aber doch alle menschliche Freiheit bedingend uns nahe tritt — davon haben jene pelagianisirenden und synergistischen Selbständigkeitsschwärmer keine Ahnung.

Von ganz anderen Gesichtspunkten, aber doch mit ähnlichem Resultat wird die Idee der ursprünglichen Gottesgemeinschaft und Rechtbeschaffenheit der Protoplasten bestritten von der Hegel'schen und Schleiermacher'schen Richtung. Hier mischen sich statt der deistischen mehr oder weniger ausgeprägte pantheistische Motive in die beiderseits betonte Entwickelungstheorie. Für den Hegel'schen Standpunkt ist es charakteristisch, wie Strauß (Gl.L. I, 716) hervorhebt, daß der Mensch nicht in einer Art von „zeitlichem Urstande" von Gott zu seinem Bilde geschaffen worden sei, sondern daß „dem ganzen Verlauf der daraus hervorgehenden Zustände" der Begriff der Gottgleichheit des Menschen als „Princip" zu Grunde liege, wobei die „Rohheit" und „Thiergleichheit" am Anfange der Entwickelung die stillschweigende oder geradezu ausgesprochene Voraussetzung bildet. Und doch erscheint nach Hegel'scher Auffassung der Mensch von Natur darauf angelegt, im allmählichen Proceß des Selbstbewußtseins, Gott aus sich herauszugebären! — Anders stellt sich Schleiermacher (I, § 60 f.) zur Frage. Denn ihm liegt viel daran, die „religiöse Analogie" zu wahren, die in der „ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen" enthalten war. Aber auch ihm ist diese nicht an einen „zeitlichen" Urstand gebunden, sondern umschließt nur „die aller zeitlichen Entwickelung noch jetzt zu Grunde liegenden Verhältnisse", aus denen eine allmähliche Verwirklichung und Entwickelung des „Gottesbewußtseins im Zusammenhange mit dem Gattungsbewußtsein" sich ergeben konnte. Eigentlich ist ihm also der Urzustand ein Zustand des Noch-nicht-gewordenseins des Guten, so daß er thatsächlich mit dem sündlichen Naturzustande sich deckt, d. h. nicht als ursprüngliche Vollkommenheit, sondern als eine auf das zu erreichende Ziel hinweisende Unvollkommenheit gefaßt sein will.

Mit Hegel und Schleiermacher stimmen darin die Vertreter der modernen Theologie überein, daß sie im Grunde die Lehre von einem „zeitlichen" Urstande aus der Dogmatik hinausweisen und den biblischen Bericht mehr oder weniger als Mythus fassen. Sie ahnen dabei wohl kaum, daß sie nicht blos ein — wie wir gesehen — hochwichtiges Stück der christlichen Glaubenslehre beseitigen, sondern mit dem gänzlich nebulosen Ausgangspunkt den gesammten Entwickelungsgang der Menschheits- und Heilsgeschichte in Frage stellen. Mit solcher Behauptung geht gleichsam eine Enthauptung, respective Zerreißung (Dismembrirung) des ganzen Menschheitsorganismus Hand in Hand; denn bei einer Leugnung oder Indifferenterklärung des

ersten Adam als des natürlichen Hauptes der Menschheit muß auch die Anerkennung Christi als des zweiten Adam oder geistlichen Hauptes seines Leibes (der erlösten Menschheitsgemeinde 1 Kor. 15, 45 ff.) zweifelhaft werden. Wenn A. Ritschl (III³ S. 222 ff.) sagt, die Schöpfungsurkunde könne hier nicht entscheidend sein für das Verständniß der geistigen und sittlichen Bestimmung des Menschen, sondern diese werde „in der Lebensführung Jesu und seiner Absicht des Reiches Gottes offenbar", so wissen auch wir (s. o. S. 367 ff.) diesem letzteren, tief berechtigten Gedanken Rechnung zu tragen. Aber ein Verständniß für das, was Ritschl als gottgewollte „Herrschaft des Menschen über die Welt der Natur" (s. o. Socin!) und „im Dienste der Reichgottesidee" gemäß dem „äußeren und inneren Gesetz der Beharrung und Vergeltung" dunkel andeutet, ist, wie uns scheint, in der biblischen Lehre vom Urstande (s. o.) besser gewahrt, als in dem Ritschl'schen Versuch, jene „Meisterfrage" der Theologie zu lösen, wie göttliche (schöpferische) Gnadenwirkung und menschliche (geschöpfliche) Freiheit, mit anderen Worten, wie das religiöse und sittliche Moment in der Gotteskindschaft des urbildlichen Menschen vereinigt sein konnten, um — erst nach eingetretener Sünde — in Christo, dem Gottes- und Menschensohne, dem Weibessamen und zweiten Adam wiedergestellt zu werden.

Jenen Schleiermacher'schen Gedanken von den „bleibenden Grundverhältnissen" in der natürlichen Ausrüstung des Menschen (= Idee des Menschen abgesehen von der Erlösung) und den Ritschl'schen Satz von der zu erringenden „Herrschaft des Menschen über die Welt im Dienste der Reichgottesidee" haben Pfleiderer, Lipsius, Biedermann, sowie Wendt (a. a. O. S. 222 f.), Fr. Nitzsch (2. Aufl. S. 298 f.), Kaftan (Dogmatik S. 285 ff.), neuerdings auch W. Schmidt (Christl. D. II, 1898, S. 242 ff.) trotz der Verschiedenheit der betreffenden Standpunkte, dahin zu vereinigen gesucht, daß eine gewisse „Anlage zur Gottähnlichkeit in der Vernunftbegabung der menschlichen Persönlichkeit" liege, daß diese aber als „Wirklichkeit gottähnlichen Geistes" erst in Christo zum „Princip des Reiches Gottes" geworden sei (O. Pfleiderer, Grundriß, 3. Aufl., S. 105). Lipsius (Gl.L. § 440 f.) betont mehr die „Entwickelung zum Guten durch Selbstentscheidung". W. Schmidt ist, trotz seiner mehr positiven Stellung, der Meinung, daß eine „sittliche Qualität ihrer Natur nach nicht anerschaffen sein, sondern nur erworben werden kann" (a. a. O. S. 266). Das „reflectirende Denken" — so sagt er S. 268 — „muß Anstoß nehmen an einer Heiligkeit, die eine gegebene, nicht (selbst-)erworbene ist". Wie steht es aber dann mit der „Heiligkeit" der Gotteskinder in Christo, die doch stets eine (δωρεάν) gegebene und geschenkte, nicht eine selbsterworbene ist? Ich bedaure, daß selbst Luthardt (Christl. Gl. 1898, S. 271) in seiner Ausdrucksweise schwankt, wenn er sagt: „Tugenden können nicht anerschaffen werden". Ich denke,

auch von der wahren Tugend müßte man sagen „omne virtus (als ordo amoris) aut Deus aut ex Deo". Gesteht doch selbst Goethe (Gespräche mit Eckermann, 1827): „Das Sittliche ist kein Produkt menschlicher Reflexion, sondern es ist angeschaffene oder angeborene Natur." Ausgebildet soll und kann es werden in unserem Wollen und Thun. Der Keim aber muß göttlich sein.

Unter den neueren positiveren Vertretern der Ritschl'schen Richtung sind J. Kaftan und Fr. Nitzsch darin einig, daß es im Grunde gar keine dogmatische Lehre vom Urstande gebe. Fr. Nitzsch (a. a. O. S. 270) bezeichnet auch das psychologische Problem, ebenso wie „die Frage über die Einheit des Menschengeschlechts" als eine solche, die kein dogmatisches Interesse habe! — Wie man aber „das Gattungs- und Gemeinschaftsbewußtsein", wie es nach Fr. Nitzsch der christliche Glaube postulire, ohne die Annahme der Erschaffung Eines Menschenpaares soll festhalten und dogmatisch verwerthen können, erscheint mir vollkommen unverständlich. Mag auch die eigentliche Widerlegung der materialistischen und evolutionistisch-darwinistischen Anschauung von der rohen Thiernatur und Affenherkunft des Urmenschen nicht in die Dogmatik gehören: dem Princip der naturalistischen und materialistischen Entwickelungstheorie werden wir doch entgegentreten müssen, wenn wir ihre Consequenzen bestreiten und überwinden wollen. Ist doch die Menschheit von der Thierwelt nicht blos durch Sprache und sittliche, wie intellectuelle Culturfähigkeit, durch Religionsbedürfniß und Gewissensregelung unterschieden, sondern auch generatianisch geschieden, da die fruchtbare Vermischung beider unmöglich erscheint. Dagegen erweisen sich alle, auch die niedersten Menschenrassen, entwickelungs- und generationsfähig in der culturlichen Berührung und geschlechtlichen Vermischung mit den höheren. So wird denn auch die Einheit und Eigenart des Menschengeschlechts selbst vom naturwissenschaftlichen Standpunkte zugestanden werden müssen. Das geschieht auch von so hervorragenden Naturforschern wie Buffon, Cuvier, Al. v. Humbold u. A. (vgl. Luthardt, Apol. Vortr. I, 5; Zöckler, Die einheitliche Abstammung ꝛc. Jahrb. f. deutsche Theol. 1863, 1). Jedenfalls ist es bedeutsam für die tastende, rein hypothesenartige Stellung der „evolutionistischen" Naturwissenschaft, daß sie — je nach vorwaltender Tendenz — bald die Unmöglichkeit der Abstammung aller verschiedenen Rassen von Einem Menschenpaar behauptete (obgleich ihre gegenseitige Generationsfähigkeit erwiesen ist); bald die Thatsächlichkeit ihrer Herkunft aus affenähnlichem Urwesen wissenschaftlich (d. h. nach der unvollkommenen Analogie-Methode) zu erweisen suchte, obwohl die geschlechtliche Vermischung der höchsten Thierarten und der niedersten Menschenrassen als generationsunfähig constatirt ist. Da galt denn die Jahrtausende oder gar wie Häckel sagt „tausende von Jahrmillionen" umfassende „Entwickelungsperiode" als asylum ignorantiae. Und man ignorirte, daß der

homo ferus sapiens (Rauber) sprach- und culturfähig sich erwies, sobald er in der Sprach- und Culturgemeinschaft aufwuchs und erzogen wurde, was bekanntlich noch bei keiner Thier- oder Affendressur gelungen ist. Bis sich die Naturforscher in ihren vagen Behauptungen unter einander einigen, können die Vertreter christlicher Weltanschauung ruhig warten. Es ist auch hier dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Wie es den Alchymisten nicht gelang, ihren Homunculus zu einem lebensfähigen Wesen zu gestalten, so waltet über die Entstehung organischen Lebens (der Vitalität) überhaupt, insonderheit über den *Ursprung* der sich in ihrer Eigenart zäh erhaltenden Rassen und Species immer noch großer Zwiespalt und durchgreifende Meinungsverschiedenheit bei den Fachgelehrten. Das hat noch vor kurzem die Häckel'sche Darlegung „Ueber unsere gegenwärtige Kenntniß vom Ursprung des Menschen" bewiesen (Deutsche Rundschau 1898, S. 179 ff., vgl. L. *Steude* „Eine monist. Weltanschauung" 1898 bes. S. 63 ff.). Gegenüber dem „anthropocentrischen Aberglauben" sucht Häckel seine „natürliche Anthropogonie" aus der „Perigenesis der Plastidulen" oder „vitalen Moleküle" herzuleiten! Im Gegensatz zu der „mysteriösen" Idee von der „Schöpfung" der einzelnen Arten wird hier eine an abstrusen Aberglauben streifende Mystik naturwissenschaftlich-monistischer Art durchzuführen versucht. Der „Zauberschlüssel für die Lösung des Welträthsels" soll die „Entwickelung von der einzelligen Urform hinauf bis zum Gorilla und Menschen" sein! Schade nur, daß — wie Virchow, Baer, Pagenstecher, Bischof und selbst Wallace hervorheben — das „fehlende Glied" in dieser „Kette der höchsten Primaten" nicht nachweisbar ist. Die ganze angebliche „Entwickelung" der organischen Welt aus der anorganischen auf „mechanisch-chemischem Wege" schlägt den Thatsachen ins Gesicht.

Was speciell den Urstand und Ursprung des Menschengeschlechts betrifft, so kann — wie die Geschichte der betreffenden Wissenschaft lehrt — eine auf exactem Wege zu gewinnende, durch die Erfahrung bestätigte Gewißheit der angeblich niederen Herkunft des Menschen aus thierischen Anfängen *nicht* nachgewiesen werden. Nur die göttliche Schöpfungsidee lüftet hier einigermaßen den Schleier des Geheimnisses und erweist sich auch als rationell haltbar. Denn der *geistige Ursprung* alles Lebens macht uns auch die *geistige Entwickelung bis auf die Höhenlage* des Menschheitsbewußtseins in Sprache und Sitte, Rechts- und Culturleben, Kunst und Wissenschaft und vor Allem in der Religion und religiösen Gemeinschaft erklärbar. Das weist uns aber auf die einzigartige Gottähnlichkeit des Menschen und seinen göttlichen Ursprung. Denn: operari sequitur esse; und quod non est in causa, non potest esse in effectu.

§ 17. Die Geisterwelt mit Beziehung auf die Heilsfähigkeit des Menschen.

(Christliche Angelologie.)

1. Nach unserer dogmatischen Principienlehre (Bd. I, § 15. 18) gehören in das System christlicher Heilswahrheit nur solche Lehrsätze, die gemäß der Schrift und kirchlichen Ueberlieferung in nachweisbarem Zusammenhange stehen mit dem centralen Heilsgedanken — dem „Christus für uns" — und der christlichen Heilserfahrung — dem „Christus in uns". Da erscheint es denn mehr als bedenklich, Dasein, Wesen und Wirksamkeit einer Geisterwelt unter die Objecte des seligmachenden Heilsglaubens zu rechnen. Nach unserem Real- wie Idealprincip können und sollen wir unser kindlich-unbedingtes, d. h. unser anbetendes Vertrauen nur auf Gott richten, also auf keine creatürlichen Mittelwesen, seien es nun „Heilige" oder „Engel". In diesem Sinne können wir (mit Schleiermacher) sagen, daß der Glaube an eine Geisterwelt ein „fehlerhafter" ist oder (mit J. Kaftan): daß „die Engel nicht Gegenstand des Glaubens sind". Vollends erschiene der „Glaube an den Teufel" (s. § 20) als ein Widerspruch in sich, wenn wir — wie es sich für den Christen doch von selbst versteht — den Heilsglauben als volle Herzenszuversicht (Ebr. 11, 1) fassen. In diesem Zusammenhange können und dürfen wir aber auch nicht sagen: ich glaube an die christliche Kirche oder an eine „Gemeinde der Heiligen". Glauben (d. h. in anbetendem Herzensvertrauen uns hingeben) können und sollen wir nur an den Einigen, persönlichen Heilsgott, wie er sich uns dreieinig als Vater durch den Sohn im h. Geist offenbart hat (§ 7) und durch sein Wort im Evangelium allezeit erfahrbar und erlebbar nahe tritt. Aber in diesem Glauben ist die Gewißheit, die volle „Ueberzeugung" mit enthalten, daß dieser Gott des Heils sich uns als Weltlenker und Welterlöser in liebevoller Herablassung nur innerhalb einer reich gegliederten Schöpfung (§ 13 ff.) und innerhalb einer von ihm und zu ihm erschaffenen Menschheit (§ 16) zu erfahren und zu erkennen

giebt (§ 4). Insonderheit weiß es der Christ, daß Gott geschichtlich und heilsgeschichtlich sein „Reich" in diese Welt hineingebaut hat, um seine „Königsherrschaft" als der „Herr der Heerschaaren" im Kampfe wider alle Macht Satans durch das Walten guter Geister innerhalb der Gemeinde der Kinder Gottes zum endlichen Siege in Christo zu führen. So gehört es also mit zum Inhalt christlicher Glaubenslehre, daß es eine gottgeschaffene Welt, daß es eine heilsfähige und heilsbedürftige Menschheit, daß es ein „Reich des Bösen" und eine durch Gott in Christo erlöste „Heilsgemeinde" giebt, ohne die wir nie und nimmermehr zum freudigkindlichen und seligmachenden Glauben an Gott gelangen würden. Und je enger uns der Zusammenhang jeder einzelnen Glaubenswahrheit mit dem Centrum der Heilsfrage erscheint, desto mehr wird auch das christliche Glaubensinteresse erwachen und das gereifte „Werthurtheil" sich auf ein durch Gottes Heilsoffenbarung begründetes „Seinsurtheil" stützen können. Es handelt sich in allen diesen Fragen und so auch in der Engellehre nicht um „eine in der Schrift gegebene theoretische Mittheilung" oder um eine „rein intellectuelle Hinnahme des so Mitgetheilten" (J. Kaftan). Im Gegentheil. Theoretisch ließe sich Dasein, Wesen und Wirksamkeit der Engelwelt gar nicht darthun. Ja, es müßte diese ganze Lehre wie eine unfruchtbare Tüftelei des Aberglaubens oder wie eine Ausgeburt neugieriger Vielwisserei erscheinen, wenn sie nicht im wesentlichen Zusammenhange stünde mit der gesammten christlichen Weltanschauung und dem biblisch begründeten, auf Christi Selbstzeugniß sich stützenden Heilsglauben.

Man hat es versucht (so neuerdings besonders Godet), das Vorhandensein eines übersinnlischen Reiches persönlicher Geistwesen im Hinblick auf die stufenweise gegliederte Mannigfaltigkeit des Weltganzen a priori als denkbar, ja als im höchsten Grade wahrscheinlich zu bezeichnen. Ueberall fänden wir innerhalb der Weltorganisation schöpferisch geordnete Ansätze zu neuen Lebensstufen bis zu den höchsten, uns bekannten Wesen hinauf. Die Evolutions- und Descendenztheorie denkt sich alle Artverschiedenheiten (in

unendlich langen Entwickelungsperioden) als ein zeitliches Nacheinander- oder gar als ein genetisches Auseinandergeborensein (auf Grund der vorhandenen Formähnlichkeit) aus einem hypothetisch vorausgesetzten „Protoplasma" oder „Protozoon". Es fehlt aber für diese rein hypothetische Behauptung der experimentelle und exacte wissenschaftliche Beweis (s. o. § 16, 2). Von generationsweise entstandenen oder zusammenhängenden „Arten" kann und darf doch nur dann die Rede sein, wenn sich erfahrungsmäßig ihre fruchtbare, auf geschlechtlicher Mischung beruhende Fortpflanzung (Descendenz) wirklich nachweisen ließe, was aber notorisch nicht der Fall ist. Viel tiefer und sachgemäßer erscheint es — da eben die Generationsfolge der „Arten" sich als illusorisch erweist — die unleugbare Stetigkeit der Stufenleiter und die Erzeugung analoger Daseinsformen auf die schöpferische Ordnung und göttliche Initiative zurückzuführen. — Da nun im Menschen die Eigenart seiner Gottesbildlichkeit uns auf die, alle Natur- und Thierwelt überragende Geistigkeit seines Personlebens hinwies (§ 16, 3), so läßt es sich wohl vermuthen oder erwarten, daß — der rein geistigen Natur des Schöpfers entsprechend (§ 5) — er auch specifisch geistig geartete Personwesen als wirkliche und wirksame Lebewesen ins Dasein rief, um sie an seinem ewigen Liebeleben theilnehmen und durch sie seinen zeitlich offenbar werdenden, schöpferischen Liebeswillen in der Mannigfaltigkeit seiner Einzelwirkungen ausführen zu lassen (s. o. § 14, 2).

Goethe hat dieses Moment wohl mit im Auge gehabt, wenn er (im Faust) den Herrn zu den Engeln sagen läßt:

Das Werdende, das ewig wirkt und lebt,
Umfaß euch mit der Liebe holden Schranken;
Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
Befestiget mit dauernden Gedanken.

Wenn nun der christliche Glaube, der in Gott die unerschöpfliche Fülle persönlichen Lebens erkennt, diese Vermuthung und Erwartung zur Gewißheit erhebt, so wird auch von gegnerischer Seite zugestanden, daß sich dagegen nichts einwenden läßt (so Kaftan, Dogm. S. 263). Allein auf solche Möglichkeit oder Wahrschein-

lichkeit kann nach dem oben Gesagten ein christlicher Glaubenssatz ebensowenig gegründet werden als auf die allerdings unleugbare allgemeine Verbreitung dieser Idee unter fast allen Religionen selbst der culturlosen Völker.

Daß der Glaube an wirksame Geistwesen so allgemein gerade in der Heidenwelt verbreitet ist, ja in gewissem Sinne zu den „Gemeinbegriffen" (κοιναῖς ἐννοίαις) gehört, könnte bei der abergläubischen Verzerrung des Dämonenglaubens eher Mißtrauen gegen diese Lehre erwecken, als sie uns empfehlen. Wir müssen theils klarere Gründe für sie haben, theils reinere Begriffe von der Gott dem Herrn allein unterstellten Geister- und Engelwelt uns zu bilden suchen. Und das ist nur möglich auf Grund der biblischen und kirchlichen Tradition, die uns den Beweis liefert, daß nicht nur in dem hymnologischen und liturgischen Gebetsleben der christlichen Gemeinde die Engel eine so bedeutsame Rolle spielen, sondern daß die Geisterwelt nach ihrem Wesen (s. sub 2) und ihrem Wirken (s. sub 3) mit dem Selbstzeugniß Jesu und dem Mittelpunkte der Heilsfrage innerlichst im Zusammenhange steht. Ja, wir dürfen wohl sagen: mit der Anerkennung einer wirklich daseienden Geisterwelt steht und fällt nicht nur die Glaubwürdigkeit christlicher Ueberlieferung, sondern auch die Lehrauctorität der h. Schrift, insonderheit Jesu und seiner Apostel. Hier erscheint (wie wir weiter unten nachweisen werden) das Dasein der Engelwelt nicht als dunkle — etwa aus Anpassung (Accommodation) an volksthümliche Ueberlieferung entstandene religiöse Voraussetzung, sondern sie steht in lebensvoller Beziehung zu der fortlaufenden heilsgeschichtlichen Selbstbezeugung Gottes und dem religiösen Gottvertrauen der erwählten Träger seiner Heilsoffenbarung, sowie aller Frommen. Außerdem aber werden wir durch eingehendere Darlegung des Wesens und der Wirksamkeit der Geisterwelt im Zusammenhange mit unserm christlichen Heilsglauben zu erkennen im Stande sein, wie sowohl die Idee der Heilsfähigkeit (s. o. § 1, 8) als die Thatsache der Heilsbedürftigkeit (Abschn. II) und der Heilsbestimmung der Menschheit (Abschn. III) mit durch die Engellehre bedingt ist. Denn diese ist die nothwendige Voraussetzung der Satanalogie; und die Lehre vom Teufel (§ 20) erscheint wiederum bedingend und wesentlich wie für die Hamartologie, so für die Christologie und Soteriologie — ja für die Pneumatologie und Eschatologie (s. w. u. Absch. IV—VI). Fassen wir also die Sache ihrem innerlichen, systematischen Zusammenhange nach ins Auge, so steht und fällt mit der Anerkennung des Daseins einer Geister- oder Engelwelt die gesammte christliche Weltanschauung.

2. Was können wir nun über das Wesen der Engel, ihre Stellung in dem Weltganzen und ihr Verhältniß zur Menschen-

natur aussagen, da uns hier die unmittelbare persönliche Erfahrung fehlt, vielleicht auch die Vorstellbarkeit leibloser oder „transscendenter" Geistwesen in Frage steht? Wenn wir jedoch von Gott, als dem schlechthin übernatürlichen, selbstherrlichen *Geist* auf Grund der Offenbarung uns ein Bild gestalten konnten (§ 5, 1), ja die Gottesidee uns erst den Schlüssel des Verständnisses für das Geistige in der gesammten Welt- und Naturordnung darbot (s. o. § 5, 3), so werden wir wenigstens annähernd auch ein Verständniß gewinnen können für das Walten der von ihm geschaffenen Geistwesen. Da gilt es freilich, nicht mehr und nichts anderes lehren und behaupten zu wollen, als was in Uebereinstimmung mit der frommen Glaubensüberzeugung *aller* christlich-kirchlichen Gemeinschaften die h. Schrift und insonderheit das Zeugniß Christi uns an die Hand giebt. Darnach werden die Engel, der unsichtbaren Welt angehörig, als wirklich existirende (reale) Geister, ja als mit Bewußtsein redende und handelnde, vernünftige und wollende *Personwesen* geschildert, die als solche zum lebendigen Gott in unmittelbarer Beziehung stehen. Als *creatürliche* Lebewesen, die in steter Abhängigkeit von Gott, dem Vater der Geister, nur durch seine Alles bedingende und durchdringende schöpferische Geistesmacht wirksam sind (s. w. u. sub 3), dürfen sie nicht wie (zeitlose) „Emanationen" oder (unpersönliche) „Aeonen", d. h. als dem göttlichen *Wesen* innewohnend (immanent) oder „im Geiste Gottes befaßt" (v. Hofmann) vorgestellt werden. Nicht als eine märchenhafte Welt personificirter „Ideen" im platonischen Sinne (so z. B. Martensen), noch auch als selbständige (böse oder gute) Geistwesen (im heidnisch-polytheistischen Sinne), sondern als geistig-lebendige Personwesen, im Dienste göttlichen Schöpfer- und Regierungswillens stehend (s. o. § 14 S. 337 f.), haben wir sie uns vorzustellen. Gleichwohl sind sie, wie Gott selbst, sofern er seinem Wesen nach lebendiger, persönlicher Geist ist (§ 5, 2), als übersinnliche Wesen zu denken, wenigstens ohne diejenige stoffliche (materielle) Naturbasis, wie sie bei uns auf Generation beruht (s. o. S. 369 ff.) und die Zeugungs- und Fortpflanzungsfähigkeit in sich schließt.

Was die h. Schrift (s. w. u.) von sichtbaren Engelerscheinungen oder Geistwirkungen im leiblichen Gebiete berichtet, gehört entweder zur heilsgeschichtlichen Wundersphäre (so bei den Theophanien und Selbstbezeugungen Gottes an die Menschen s. w. u. sub 3), oder aber zu dem geheimnißvollen Uebergreifen der Geisterwelt in das Naturgebiet; so z. B. 1 Mos. 6, 1 ff. (wo die בְּנֵי־הָאֱלֹהִים wie Hiob 38, 7 jedenfalls nicht Menschen, sondern Geistwesen bezeichnen) oder Joh. 5, 2 ff. beim Teich von Bethesda (?) oder bei den Dämonischen (s. w. u. § 20, a). Wir dürfen also daraus keinen Rückschluß ziehen auf Sichtbarkeit oder Leiblichkeit oder — wie Maria Corelli in ihrem abenteuerlichen „Roman aus zwei Welten" ausführt — auf das „elektrische Licht-Fluidum" ihres himmlischen Wesens! Es läßt sich lediglich ihre Fähigkeit, innerhalb der sinnlichen Daseinssphäre wirksam zu sein und wahrnehmbar zu werden, daraus entnehmen. Und wenn die bildende Kunst oder die poetische Volksüberlieferung die Engel als geflügelte Wesen darstellt und vielfach in Kindergestalt einkleidet, so liegt darin vielleicht eine sinnreiche Symbolik. Aber an und für sich ist das ebenso wenig berechtigt, wie wenn man die verstorbenen Kinder als „Engel" bezeichnet oder die Geistwesen selbst den verklärten Menschenseelen (bei der Auferstehung) gleichsetzt (Swedenborg) und daraus auf eine (wenn auch lichtere oder „höhere") Leiblichkeit der Geistwesen (Hamberger) schließt. Menschenkinder können ebensowenig Engel oder Geistwesen werden, als diese — Menschen. Es sind eben specifisch verschiedene Creaturen. Wir werden (w. u. sub a) sehen, daß jene irrthümlichen Gedanken nur aus einem Mißverstande hervorgegangen sind, namentlich durch falsche Deutung von Matth. 18, 10: Ihre Engel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel, oder Matth. 22, 30: Es werden die Auferstandenen sein wie die Engel im Himmel (was nur in Bezug auf das Nichtfreien und Sichfreienlassen gesagt ist). Hier gilt vielmehr das Wort Jesu, daß ein Geist (πνεῦμα) nicht „Fleisch und Bein habe" — auch nicht nach Art und Weise verklärter Leiblichkeit (Luk. 24, 39).

Als ihrer Eigenart nach leibloſe (übernatürliche) Geistwesen sind sie für uns individuell (resp. gattungsmäßig) nicht wohl unterscheidbar, wenn auch die Schrift je nach der Vorstellung der ihnen zukommenden Wirksamkeit den Einzelnen (Gabriel, Raphael, Michael), wie ganzen Geistergruppen (Cherubim, Seraphim, θρόνοι, ἀρχαί, δυνάμεις, ἐξουσίαι) verschiedene Namen giebt. Sie bilden nur insofern ein „Reich", d. h. ein Herrschaftsgebiet, als sie selbst mit Freiheit begabt und allesammt ursprünglich in der Gemeinschaft des Schöpfers stehend, sich gottgemäß oder gottwidrig bestimmten und demgemäß als ein Reich der guten oder der bösen Geister (s. § 20, 3)

unterschieden werden. Sofern sie als persönliche Geistwesen mit Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung begabt sind, muß die Bewährung ihrer Heiligkeit in seliger Gotteskindschaft ebenso möglich erscheinen als eine empörerische Auflehnung in dauernder Verstockung zu voller Gerichtsreife (s. w. u. § 20). — Als leiblose Geistwesen sind sie den uns bekannten Gesetzen psychischer Entwickelung und physischer Raumbewegung entnommen, so daß von einer fortschreitenden „Geschichte" der Geisterwelt (wie die Gnostiker fabelten) nicht die Rede sein kann. Positiv die „Dimensionen" oder die „Gesetze" ihrer Bewegung zu bestimmen, liegt aber für uns jenseits der Grenze der Möglichkeit. Als die „starken Helden" und „Gewaltigen" überragen sie den Menschen an Kraft und Machtfülle und stehen hoch erhaben über dem Niveau aller sinnlich-animalischen Geschöpfe. Was jedoch ihre gottgewollte Bestimmung und Weltstellung betrifft, so ist und bleibt die Menschheit und das in ihr sich entwickelnde Reich Gottes das eigentliche Schöpfungsziel (§ 13, 3; 16, 2). Das wird dem Christen durch die Menschwerdung Gottes verbürgt (Ebr. 1, 4 ff.; 2, 14 ff.). Wir haben schon wiederholt darauf hingewiesen (§§ 1 u. 15 f.), daß nicht einer Geisterwelt, sondern nur der Menschheit jene Geschichts- und Heilsfähigkeit eignet, während die Engel nur als lebendige, geistige Mittelursachen der Verwirklichung jenes göttlichen Reichszweckes dienstbar sind.

3. Die daraus sich ergebende hohe Bedeutung und gottgewollte Aufgabe der Engel besteht zunächst darin, als geistige Träger der geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Weltimmanenz Gottes die Mannigfaltigkeit der providentiellen Einzelwirkungen zu vermitteln. Zwar „bedarf" der selbstherrliche Gott als der Allwirksame und Allmächtige (§ 8 ff.) solch einer Vermittelung selbstverständlich nicht. Auch ist sich der vertrauende Kindessinn dessen freudig und zuversichtlich bewußt, daß alle gottgeschaffenen Wesen in ihm und durch ihn allein „leben, weben und sind"; daß Er allein ihre Geschicke in seiner gewaltigen und liebevollen Hand hält. Daher gelten uns die Engel auch nicht als anzubetende Heilsmittler

oder als heilwirkende Lehrkräfte, wie die Propheten, Apostel oder Hirten der Gemeinde. In den Sendschreiben der Offenbarung Johannis werden zwar die Vorstände der Gemeinden „Engel" genannt, aber doch nur sinnbildlich, sofern sie auch Boten Gottes sind. Ueberall aber, wo die Engel (oder speciell der „Engel des Herrn" s. w. u.) mit Wort oder That in die heilsgeschichtliche Entwickelung nach Gottes Willen eingreifen, liegt doch eine Wirkung von Person zu Person vor, z. B. bei Abraham, Jakob, Mose, David, Elias und Elisa, Daniel ꝛc. auf alttestamentlichem, bei der Jungfrau Maria, den Hirten, den Weibern am Grabe Christi, bei Petrus, Paulus, Johannes ꝛc. auf neutestamentlichem Gebiete. Wir dürfen also nicht sagen, daß ihre Wirksamkeit in der Menschenwelt sich lediglich auf deren „Naturseite" beschränkt (wie neuerdings Luthardt a. a. O. S. 234 im Anschluß an v. Hofmann behauptet). Vielmehr stehen Natur (das dingliche Dasein) und Geschichte (das persönliche Gebiet) in steter Wechselwirkung. Wie in der mannigfaltigen Gliederung und reichen Selbstlebendigkeit des Weltalls die Naturkräfte in der sinnlichen Daseinssphäre wirken (§ 13), so sollen die Engel als geistige Mittelursachen in gottgeordneter Weise die gesetzmäßige Bewegung und die geschichtliche Entwickelung des Ganzen mit bedingen (§ 14 S. 338). Dadurch wird die Allmacht und Allgegenwart Gottes als der ihnen innewohnenden, aber in Form der geordneten Selbstbedingung und Selbstbeschränkung wirksamen Endursache alles Lebens keineswegs ausgeschlossen oder gar bei Seite geschoben (wie z. B. Wilh. Schmidt a. a. O. meint). Ist es doch Gott der Herr, der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden (§ 12), der allein die Elemente und „Atome" schafft und alle Organismen (Pflanzen, Thiere, Menschen) ernährt und erhält. Aber er will eben solches, als ein Gott der gesetzmäßigen Ordnung und gegliederten Schönheit (s. o. S. 259 ff.), stets mittelst einer fein und reich differenzirten Organisation thun, deren stetige gesunde (normale) Thätigkeit und Wirksamkeit maßgebend erscheint für Leben, Wachsthum und Vollendung aller Einzelwesen. Erst innerhalb der

Heilsgeschichte erschließt sich uns der Blick auf das überirdische Reich persönlicher Geschöpfe, dessen Bestand und Hineinwirken in die Geschichte der Menschheit dem sonst leicht eintretenden Uebergewicht dinglichen Daseins (d. h. der bloßen unpersönlichen Naturkräfte) die Wage hält — wie M. Kähler (Wiss. der christl. Lehre § 13, 1) fein und zutreffend sagt. Allein auch in der Natursphäre ist für das fromme Glaubensbewußtsein den geordnet wirksamen Mittelursachen eine hochbedeutsame Rolle zugewiesen. Es wäre z. B. ein Zeugniß überreizter und krankhafter (abergläubischer) Frömmigkeit, wollten wir — um angeblich unser Vertrauen „allein auf Gott" zu setzen — die gottgeordneten und natürlichen Mittel der Selbstbewahrung und Selbsterhaltung verkennen oder geringschätzend bei Seite setzen. Wir müßten dann die Sorge für Ernährung und schützende Kleidung, für Dach und Fach, Acker und Vieh, Haus und Hof, ja alle Mittel der Hygiene und des prophylaktischen Schutzes aufgeben unter dem Vorwande eines pietistischen Gottvertrauens oder fatalistischen Vorsehungsglaubens. Hat uns doch die Lehre von der Welterhaltung und Weltregierung (§ 13 ff.) bereits gezeigt, daß für unsere muthige Freiheitsbethätigung und freudige Berufsarbeit jene allseitig geordneten Mittelursachen auf dem Gebiete der Natur und Cultur, der Geschichte und Heilsgeschichte von tiefster und maßgebender Bedeutung sind.

So erscheint besonders in der göttlich bedingten Geschichtsökonomie, in der Leitung der Völker- und Einzelgeschicke Alles gleichsam geistig durchdrungen, belebt und getragen von jenen persönlich-lebendigen Mittelursachen, die die h. Schrift Engel, Boten, Diener Gottes nennt. Insonderheit sagt sie das von den Engeln, die als gute und selige Geister, im Gehorsam Gottes sich bewährend, den Thron seiner Herrlichkeit umgeben und seinem Befehl willig dienen. Sie sind deß ein Zeugniß, daß Gott sein eigenes geistig-persönliches Liebesleben (§ 6) in möglichst weiten Kreisen und mannigfaltigen Formen mittheilen und allüberall die Creatur an seiner Herrlichkeit, Seligkeit und Vollkommenheit (§ 10) theilnehmen lassen will. Daher ist es ein erhebender Gedanke für den an Gottes

Weltleitung glaubenden Christen, daß er auf allen Berufswegen sich und die Seinen, die Kleinen und die Großen, die Völker- und Menschheitsgeschicke geleitet und geschützt weiß, nicht etwa durch blind wirkende Naturkräfte, sondern von jener Heerschaar Gottes, in deren Walten der Eine große Weltplan Gottes zum Aufbau seines Reiches, zur Verwirklichung seiner „Königsherrschaft" in reicher Mannigfaltigkeit der Einzelwirkungen sich kund giebt. Wie es der sorgsamen, frommen Mutter ein Trost ist, daß ihr Kindlein nicht blos in der Wiege wohl gebettet ist und kraft mütterlicher Fürsorge sich gesund entwickelt, sondern unter dem Schutz der Engel in Gottes des Herrn Hut steht, so ist es für jeden erfahrenen Christen eine seinen Glauben, seine Gebetsfreudigkeit und seine kindliche Gottergebung stärkende, trostreiche Gewißheit, daß auf allen Wegen seines Berufes der Herr seinen Engeln befohlen hat, daß sie ihn „auf den Händen tragen", damit er „seinen Fuß nicht an einen Stein stoße".

Von diesem allgemeinen Engelwalten ist noch ihre specifische Thätigkeit auf dem Gebiete heilsgeschichtlicher Offenbarung zur Anbahnung, Verwirklichung und Vollendung der „Königsherrschaft" Gottes auf Erden zu unterscheiden. Obwohl sie auch hier den allgemeinen Dienst zu verrichten haben, tritt doch die Wunderwirksamkeit Gottes (s. o. S. 326 ff.) durch ihre persönliche Erscheinung (in Wort und That) eigenartig zu Tage. Die Theophanien wollen im Grunde nur als engelartige oder menschenähnliche Erscheinungen Gottes zum Zweck des Verkehrs mit den erwählten Trägern der Offenbarung und insofern als weissagende Vorbilder der Incarnation des Gottessohnes gefaßt sein. So sind auch die besonderen Engelerscheinungen, mögen sie nun visionären oder realen Charakter tragen, specifische Momente göttlicher Selbstkundgebung zum Zweck der Anbahnung, Förderung oder Vollendung der Heilsabsichten Gottes, wie sie in der Person und im Reiche Christi gipfeln. Insbesondere gelangt die prophetisch vorbereitete Heilsidee (§ 28) durch den „Engel des Herrn" (Mal'ach Jahwe) in gewissen Epochen der vorbereitenden Reichsentwickelung zu persönlicher

Verkörperung. Durch ihn vollzieht sich jedenfalls eine Art göttlicher Selbstmanifestation, wobei die Frage, ob er als ein „geschaffener" oder „ungeschaffener" Engel anzusehen sei, eine durchaus müßige oder schief gestellte ist. Als „Engel" ist er selbstverständlich zu den creatürlichen Wesen zu rechnen; als Selbstdarstellung und „Erscheinung Gottes" (Theophanie) ist er eben nicht mehr ein bloßer Engel, sondern der sich in Engelgestalt offenbarende Gott selbst (wie z. B. 2 Mos. 3, 2 im feurigen Busch Mose gegenüber 2c.). Ferner muß uns feststehen, daß die Engel nicht mit Christus, dem einigen Heilsmittler, auf einer Stufe stehen. Ihnen gebührt daher auch keinerlei anbetende Verehrung. Als Boten oder Vollstrecker göttlichen Willens dienen sie nur der Ausführung der richterlich-strafenden oder erlösend-heilenden Gottesgedanken.

Im alten Bunde werden namentlich die „Cherubim" als symbolische Repräsentanten der Gegenwart Jahwe's im Heiligthum mitten unter seinem Volk (in dem „Zelt der Zusammenkunft" und im Tempel) bezeichnet, während auf dem Gebiete der alttestamentlichen Gesetzgebung, wie der prophetischen Anbahnung des Heils die Engel mit thätig sind zur Kundgebung göttlichen Willens. Auch innerhalb der neutestamentlichen Reichsökonomie nehmen sie keine eigentliche Mittler- und Lehrerstellung ein, sondern bringen nur den thatsächlichen Gotteswillen zur Kundgebung im Wort (z. B. bei Zacharias, bei der Verkündigung Mariä, den Eltern Jesu, bei der Geburt und Auferstehung Christi, bei den einzelnen Aposteln, s. o.) oder zur Ausführung mit der That (Befreiung Petri aus dem Gefängniß 2c.). Zugleich harren sie in willigem Dienste der fortschreitenden Enthüllung göttlichen Heilsrathschlusses, um schließlich bei der wunderbaren Heilsvollendung die Zukunft des offenbar werdenden Christus zu verherrlichen und mit der verklärten Reichsgemeinde Eine selige Gemeinschaft zu bilden.

Alles das gilt aber nur für die Geistwesen, die in der Gottesgemeinschaft, zu der sie bestimmt und geschaffen worden, durch freien Gehorsam beharrten und eben dadurch in ihr sich befestigten und vertieften. Als persönliche Geister creatürlicher Art müssen sie

aber in Freiheit sich bewähren, können also auch abfallen und wider Gott sich auflehnen (§ 20). Daß mit einem solchen empöreriſchen Abfall, über deſſen Möglichkeit und Wirklichkeit wir im nächſten Abſchnitt zu handeln haben, für jene Geiſtweſen die Erlöſungs- und Heilsfähigkeit ausgeſchloſſen iſt, wird uns der dämoniſche Charakter ihrer Gottesfeindſchaft darthun. Ferner dürfen wir ſchon hier den Schluß daraus ziehen, daß das Heilswerk Chriſti und die ſiegreiche Durchführung des „Reiches Gottes" nicht ohne heißen Kampf wider das „Reich Satans" ſich vollziehen kann und thatſächlich vollzogen hat (ſ. Abſchn. IV, § 36 f.). Ja, auch die „böſen Engel" müſſen als „widerſetzliche Geiſter" (Kähler) dem Vollzuge des göttlichen Reichsgedankens dienen. Endlich aber ergiebt ſich uns aus allem bisher Dargelegten, daß erſt auf der dunklen Folie dämoniſcher Sünde die Heilsfähigkeit und Heilsbedürftigkeit der Menſchheit in das volle Licht tritt. Bei Nichtachtung der Lehre von den Engeln läßt ſich das tiefe hamartologiſche Problem — wie es uns im nächſten Hauptſtück beſchäftigen wird — nicht im bibliſch-chriſtlichen Sinne klären und löſen.

§ 17. Zuſammenfaſſung.

1. Das Daſein eines überſinnlichen Reiches perſönlicher Geiſtweſen (Engel) iſt nicht blos im Hinblick auf die ſtufenweiſe Weltorganiſation (§§ 12, 1; 13, 2) und providentielle Weltleitung (§ 14, 2) möglich und wahrſcheinlich, ſondern gewinnt als ein weſentliches Stück bibliſch-chriſtlicher Heilswahrheit den Charakter bedeutungsvoller Gewißheit.

2. Ueber das Weſen der Engel kann die chriſtliche Glaubenslehre auf Grund der heilsgeſchichtlichen Offenbarung nur ſo viel ausſagen, daß ſie, außerhalb der natürlichen Generationsfolge (§ 16, 2) ſtehend, als gottgeſchaffene reine Geiſter („Gottesſöhne") an Kraft und Herrlichkeit den Menſchen überragen, daß ſie aber — im Hinblick auf den Heilszweck — der allein geſchichts- und heilsfähigen Menſchheit (§§ 1, 3; 15, 2) gegenüber eine dienende Stellung einnehmen.

3. Ihre Aufgabe besteht darin, als im Gehorsam sich bewährende, gute und selige Geister den göttlichen Regierungswillen (§ 14) in der Mannigfaltigkeit seiner Einzelwirkungen zu vollführen und besonders der heilsgeschichtlichen Anbahnung und Vollendung des in Christo gipfelnden Reiches Gottes dienstbar zu sein, während sie als abgefallene, böse und gottfeindliche Geistwesen (§ 20) auch wider ihren Willen dem Reichszwecke Gottes unterstellt sind und den dämonischen Hintergrund der Menschheitssünde uns ahnen lassen (§ 19, 3).

a) Das wirkliche Dasein einer Geisterwelt und ihr wirksames Eingreifen in die Heilsgeschichte braucht wohl kaum erst aus einzelnen Schriftzeugnissen bewiesen zu werden. Die ganze h. Schrift ist durchzogen von diesem Gedanken und setzt die Thatsächlichkeit des Engelwaltens überall voraus. Es sollte gegenwärtig jene Idee von einer bloßen „Anpassung" an den Volksaberglauben oder jüdische Zeitvorstellungen (Accommodationstheorie) als eine veraltete gelten. D. Strauß (I, S. 674) hat sie mit Hohn zurückgewiesen, obwohl sie zuerst von einem Spinoza (Tract. theol.), nach ihm von allen Rationalisten (unter Führung Semler's) und selbst von Schleiermacher vertreten worden ist. Der Gedanke Ewald's, daß z. B. nach Pauli Auffassung das „Idol", sowie das *δαιμόνιον*, das in ihm sich darstellt, „nichts" sei (1 Cor. 8, 4: *ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ* vgl. 10, 19), dürfte wohl von keinem Bibelforscher mehr getheilt werden. Die neuere Theologie aber wird allzurasch mit dieser wichtigen Frage fertig, indem sie nicht blos die alttestamentliche Schrift, sondern die wiederholten Lehrzeugnisse Jesu (s. w. u.) in dieser Hinsicht von der jüdisch-rabbinischen Tradition beeinflußt sein läßt (vgl. Wendt, Lehre Jesu, 1890, S. 120, 2; 154). Entscheidend für uns ist, daß von A bis Z die h. Schrift zwar das Dasein der Geistwesen nicht eigentlich lehrt (weil es eben feststehende Voraussetzung ist), aber im Zusammenhange mit der göttlichen Offenbarungsgeschichte und Weltregierung die Thatsächlichkeit ihrer eingreifenden Wirksamkeit und lichtvollen Erscheinung durchgehends bezeugt. Wird es doch ausdrücklich als eine verwerfliche Ansicht der Sadducäer bezeichnet (Apostg. 23, 8), daß sie mit der „Auferstehung" (*ἀνάστασις* vgl. Matth. 22, 23) auch das Dasein von Engeln (*ἄγγελοι*) als Geistwesen (*πνεῦμα*) leugneten. Es ist nichts als eine vornehme Phrase, wenn neuerdings z. B. K. Thieme (H. R. E. V³ S. 454) behauptet: die urchristliche Angelologie zur „Offenbarung zu schlagen" — davon wird in der wissenschaftlichen (sic!) Theologie keine Rede mehr sein!

Für den biblischen Sprachgebrauch ist es charakteristisch, daß die Engel ihrem Wesen nach Geister (*πνεύματα* Ebr. 1, 14; vgl. Matth. 8, 16;

10, 1; Luk. 24, 39), ihrem Berufe, ihrer gottgesetzten Aufgabe nach Gesandte oder Boten Gottes (מַלְאָכִים, ἄγγελοι) genannt werden, zusammenfassend: „dienende Geister" (πνεύματα λειτουργικά Ebr. 1, 14). Im A. T. werden sie mitunter als „die Heiligen" (קְדֹשִׁים) im Rathe des „Gottes der Heerscharen" bezeichnet (Ps. 89, 8 f. vgl. Hiob 5, 1; Sach. 14, 5) oder direct als „Söhne Gottes" (בְּנֵי הָאֱלֹהִים Hiob 1, 6; 38, 7 vgl. 1 Mos. 6, 2; Ps. 29, 1; 89, 7); als die „Helden der Kraft", die seinen Befehl ausrichten (Ps. 103, 20; 104, 4; vgl. 2 Thess. 1, 7 ἄγγελοι δυνάμεως). Wann und wie sie entstanden sind, ist uns nicht gesagt, brauchen wir auch nicht zu wissen. Nur das ist klar, daß sie Geschöpfe Gottes sind (Off. 22, 9), nicht wie Hofmann mit unberechtigter Berufung auf die sieben Geister oder Engel (Off. 1, 20; 7, 2) sagt: „im Geiste Gottes befaßt"; was auf gnostisch-emanatistische Anschauung schließen läßt. Vielmehr weist z. B. Kol. 1, 16 f. darauf hin, daß durch den „Sohn" Alles geschaffen sei, was auf Erden und „im Himmel" ist, weshalb auch die Engel πνεύματα ἐπουράνια oder δυνάμεις, ἐξουσίαι oder πνευματικὰ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις genannt werden (Eph. 1, 10 vgl. mit 3, 10; 6, 12; Phil. 2, 10; 1 Petr. 3, 22), die wohl auch bei der Welt- und Menschenschöpfung bereits im Rathe Gottes mitthätig gewesen sein mögen. Vgl. 1 Mos. 1, 27, wo das נַעֲשֶׂה von Manchen so gedeutet wird, oder Hiob 38, 7, wo es heißt, daß „alle Gottessöhne jauchzten", da Gott „die Erde gründete" v. 4. Ps. 148, 2 ff. werden sie jedenfalls mit unter diejenigen Wesen gerechnet, die er als „sein Heer" mit den andern Creaturen geschaffen (Ps. 148, 5). Mag der Ausdruck „Jahwe Zebaoth" auch mitunter den Gott der Kriegsschaaren Israels (vgl. 1 Sam. 17, 45) und צְבָא הַשָּׁמַיִם die Gestirne bezeichnen (Jer. 33, 22; Jes. 40, 26 vgl. mit Hiob 38, 7), in den prophetischen Büchern wird stets der Gott der Himmels-Heere so genannt (gegen H. Schultz, Schrader u. A. vgl. Jer. 5, 14; 38, 17; 44, 7; Ps. 80, 5. 8. 15. 20).

Was für verschiedene Gruppen oder Rangunterschiede es unter ihnen giebt, berührt den Heilsglauben nicht, obwohl die h. Schrift sie vorauszusetzen scheint. Wir meinen hier nicht jene Nachtgeister und Gespenster (Lilith u. A.), von denen z. B. Jes. 34, 13 mit Hinweis auf wirklichen Volksaberglauben die Rede ist, sondern die Cherubim (1 Mos. 3, 24; 2 Mos. 25, 18 ff.; Ps. 80, 2; verschieden von den Seraphim Jes. 6, 2 ff.), die dazu dienen, die Gegenwart Gottes in seinem Heiligthum zu versinnbildlichen oder seine Weltgegenwart zu vermitteln. Die Engel, welche mit besonderen Namen gekennzeichnet werden: wie Gabriel = „Gottes Kraft" (Dan. 8, 16; 9, 21; Luk. 1, 19 ff.), Michael = „wer ist wie Gott" als Gottes Streiter für sein Volk (Dan. 10, 13; 12, 1; Off. 12, 7 f.; Jud. 9; 2 Petr. 2, 11), Raphael = „Gottes Arzt" (Tob. 3, 25; 5, 6. 18) werden nur durch die ihnen zugeschriebene Function unterschieden. Eine sonderliche Stellung nimmt aber unzweifelhaft „der Engel des Herrn" ein (Mal. 3, 1 als „Engel des

Bundes": מַלְאַךְ הַבְּרִית; Jes. 63, 9 als „Engel seines Angesichts" מַלְאַךְ פָּנָיו bezeichnet, in „welchem Er selbst, der Herr, erschien"). In ihm stellt sich (nach 1 Mos. 18, 1 ff.; 19, 24; 22, 11 ff.; 31, 11; 2. Mos. 3, 2 vgl. Apostg. 7, 30; 2 Mos. 14, 19; 23, 20; 4 Mos. 20, 16) thatsächlich und in persönlicher Manifestation Gott selbst dar. Denn: „sein Name ist in ihm", d. h. er ist eine Offenbarung seines Wesens (2 Mos. 23, 21); und er redet geradezu (in der ersten Person) als Jahwe's „Offenbarungsmedium" (Smend, H. Schultz u. A.), bleibt aber dabei „persönliches Himmelswesen", darf also nicht als blos visionäre „Erscheinung Jahwe's" (De Wette, Vatke, Wellhausen, u. A.) betrachtet werden. Mag darin immerhin ein prophetischer „Hinweis auf die in Zukunft werdende Incarnation" (Delitzsch), d. h. auf die in Christo vollzogene, alle Engel überragende Selbstoffenbarung Gottes enthalten sein (vgl. Ebr. 1, 4 ff.; 3, 1 ff.): von einem „unerschaffenen" Geistwesen, in welchem etwa der Logos oder die zweite Person der Dreieinigkeit sich uns darstellen soll (so die a. DD., Hengstenberg, Keil, Oehler, Kahnis, Philippi, Reiff u. A.), kann und darf nicht die Rede sein (s. o. S. 211 und vgl. Cremer Art. „Engel" in H. R. E.³, Bd. IV, S. 365 ff.). Dagegen spricht schon die Thatsache, daß „der Engel des Herrn" auch im N. T. und zwar vor der erwarteten oder nach der eingetretenen Erscheinung Christi wiederholt erwähnt wird (Matth. 1, 24; 11, 10; Mark. 1, 2; Luk. 7, 27; Apostg. 5, 19; 12, 7; 27, 24 vgl. mit 2 Sam. 24, 16; Jes. 37, 36; Ps. 34, 8; 35, 5 f., wo überall nur von einem creatürlichen Engel die Rede sein kann). Außerdem wird im N. T. öfters darauf hingewiesen, daß im A. B. die grundlegenden Gottesoffenbarungen (wie namentlich die Gesetzgebung am Sinai) durch engelische Geistwesen dem Bundesvolke, speciell dem alttestamentlichen Bundesmittler Mose nahe gebracht worden seien (vgl. z. B. Gal. 3, 19; Ebr. 2, 2; Apostg. 7, 30 ff. mit 2 Mos. 3, 1 ff.; Sach. 1, 9 ff. ꝛc.).

Wenn im N. T. neben dem ἀρχάγγελος (1 Thess. 4, 16; Jud. 9) ἐξουσίαι, δυνάμεις (1 Petr. 3, 21), θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί genannt werden (Kol. 1, 16; Eph. 1, 21; 3, 10), so sind hier wohl — ihrer mannigfaltigen Function entsprechend — Rang- und Berufsunterschiede der Engel angedeutet. Bei der Voraussetzung einer „Menge himmlischer Heerschaaren" (Luk. 2, 13; Ps. 68, 18) und einer „Legion" von Geistwesen (Matth. 26, 53; Mark. 5, 9) liegt dieser Gedanke ohnedies nahe. Wir sind aber nicht im Stande, ihn näher zu bestimmen oder für den Heilsglauben zu verwerthen. Jedenfalls erscheinen auch die höher gearteten Engel nie als Heilsmittler, sondern nur als Gottesboten. Ihnen kommt daher nicht cultische Verehrung zu — (Kol. 2, 18 wird die θρησκεία τῶν ἀγγέλων ausdrücklich verworfen) — geschweige denn directe Anbetung: denn Off. 22, 8 f. wird das προσκυνῆσαι als „Gott allein" zukommend bezeichnet (vgl. Matth. 4, 10 f.), nicht dem Engel als einem „Mitknecht". Wo aber im A. B. der mal'ach Jahwe

„angebetet" wird (z. B. 1 Mos. 18, 1 ff.; 2 Mos. 3, 1 ff.), ist dies mehr Ausdruck frommer Devotion und erklärt sich daraus, daß hier im Engel der Herr selbst als redend und handelnd eingeführt wird (s. o.).

Da die h. Schrift die Engel als Geister bezeichnet, schließt sie die Leiblichkeit, wenigstens das „Fleisch und Bein haben" direct aus. Vgl. Luk. 24, 39 wo der verklärte Herr sich den Jüngern leiblich offenbart, aber von dem πνεῦμα ausdrücklich das „Fleisch und Bein haben" verneint. Wir dürfen also aus Matth. 22, 30 ff. (wo es heißt, daß die Auferstandenen sein werden ὡς ἄγγελοι κυρίου) nicht den Schluß ziehen, daß den Engeln eine leibliche Natur eignet (so J. Th. Beck, Kurtz, Kahnis, Hahn u. A.). Denn das tertium comparationis ist hier die Geschlechtslosigkeit oder das „Nicht freien" (vgl. Luk. 20, 36, wo das ἰσάγγελοι für die „Kinder der Auferstehung" sich auf das οὐ γαμοῦσιν bezieht). Obwohl also die Geistwesen für Offenbarungszwecke sinnlich wahrnehmbar werden (nach Gottes Willen s. o.), oder gar sich wider ihre Natur (also in gottwidriger Weise) mit „Töchtern der Menschen" in fleischliche Gemeinschaft einlassen konnten (vgl. 1 Mos. 6, 1 ff. mit Jud. v. 6; 2 Petr. 2, 4), sind sie doch ihrem Wesen nach an keine stoffliche Leiblichkeit gebunden, noch auch in menschlicher Weise der Generationsfolge unterstellt. Ob ihnen gleichwohl eine höhere Licht-Leiblichkeit nach Art der σώματα ἐπουράνια (1 Kor. 15, 40 ff. vgl. Matth. 28, 3; Luk. 10, 18) zukommt, da sie mit den leuchtenden Gestirnen verglichen (Hiob 38, 7; Ps. 89, 6 f.; 148, 2 f.) und in Analogie mit „Winden" und „Feuerflammen" vorgestellt werden (Ps. 104, 4) — wer mag es entscheiden? Jedenfalls dürfen wir nicht apodictisch (wie v. Hofmann nach Analogie der a. DD. thut) ihre absolute Leiblosigkeit behaupten, sondern müssen diese Frage als eine „offene" dahingestellt sein lassen, ebenso wie die nach ihrem Verhältniß zu den Naturkräften. Vgl. Hofmann zu Off. 7, 1 ff., wo das κρατοῦντες τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τῆς γῆς den Engeln zwar die Macht über die Winde (Ps. 104, 4; Ebr. 1, 7) aber doch nur im Dienste göttlich-richterlichen Willens (ἵνα μὴ πνέῃ ἄνεμος) zuweist. Jedenfalls stehen sie über unseren räumlich-zeitlichen Schranken und werden als solche Geistwesen bezeichnet, die an „Stärke und Macht" die Menschen überragen (2 Petr. 2, 11; vgl. Off. 10, 1: ἄγγελος ἰσχυρός; 2 Thess. 1, 7: ἄγγελοι δυνάμεως αὐτοῦ; vgl. Ps. 103, 20). Aber in Bezug auf den Heilszweck sind sie dem Menschen unterstellt, indem der Gottessohn nicht die Engel-, sondern Menschenart an sich genommen (Ebr. 1, 14; 2, 7. 16), so daß dem Menschensohn auch die Engel unterthan sind (1 Petr. 3, 22; Eph. 1, 20 ff.; Phil. 2, 9 f. vgl. mit Mark. 1, 13; Ps. 8, 6). So heißt es, daß sie in das Geheimniß des Evangeliums hinüberzublicken gelüstet (1 Petr. 1, 12); daß sie den Tag des Herrn selbst nicht wissen (Matth. 24, 36), aber Freude haben über jeden Sünder, der Buße thut (Luk. 15, 10), und an dem Leben der Heilsgemeinde innerlich Theil nehmen (Eph. 3, 10 vgl. mit 1 Kor. 11, 10;

Ebr. 12, 22). Insonderheit wird das von den im Guten bewährten „auserwählten Engeln" (ἐκλεκτῶν ἀγγέλων 1 Tim. 5, 21) gesagt, die „ihr Fürstenthum bewahrten" (Jud. v. 6; 2 Petr. 2, 4) und dauernd (διὰ παντός Matth. 18, 10) das Angesicht Gottes des Vaters schauen, im Gegensatz zu denen, die nicht in der Wahrheit stehen (Joh. 8, 44), ob sie sich gleich als „Engel des Lichts" verstellen und verkleiden (2 Kor. 11, 14).

So ist die ganze Schrift durchzogen von dem Gedanken einer in die Weltregierung und Heilsoffenbarung nach Gottes Willen eingreifenden Geisterwelt. Und mit besonderem Nachdruck wird von Christo selbst ihr Dasein und Wirken bezeugt und zwar — wie schon C. J. Nitzsch (System § 90 Anm.) hervorhob — gegenüber einer sadducäisch gesinnten Umgebung, die das Engeldasein bestritt oder verneinte (vgl. Matth. 22, 23 ff. mit Apostelg. 23, 8; Matth. 25, 31; 26, 53 Mark. 8, 38; Luk. 9, 26; 12, 9; 15, 10). Daß der Herr an der schon genannten Stelle Matth. 18, 10 mit dem Ausdruck „ihre Engel" nur bildlich die Kindesgesinnungen (gleichsam ihr besseres Ich) bezeichnen soll (so neuerdings W. Schmidt), kann doch nicht im Ernst gesagt werden. Von besonderen „Schutzengeln" ist hier allerdings auch nicht direct die Rede; wohl aber davon, daß den Menschenkindern zugeordnete himmlische Geistwesen (ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς) ihnen die Nähe Gottes verbürgen. Sind sie doch ausgesandt zum Dienste (εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενοι Ebr. 1, 14) derer, die ererben sollen die Seligkeit (vgl. Ps. 34, 8; 91, 11). Daher erscheinen die Engel da, wo in der Heilsgeschichte der Eintritt des neuen Bundes durch die Geburt Christi angekündigt werden soll (Luk. 1, 26 ff.; 2, 9 ff.), oder wo sein Heilswerk durch die Auferstehung und Himmelfahrt zum Abschluß gelangt (Luk. 24, 4 ff.; Matth. 20, 1 ff.; Joh. 20, 12; Apostg. 1, 10 ꝛc.), endlich aber, wie Christus selbst wiederholt und mit heiligem Ernst es bezeugt (Matth. 16, 27; 24, 31; Joh. 1, 51), bei der Wiederkunft des Herrn und dem schließlichen Gericht zur Vollendung seiner Reichsoffenbarung (Matth. 25, 31 ff. vgl. mit Off. 19, 17; 20, 1 ff.; 1 Thess. 4, 16; 1 Kor. 15, 24 ff.).

b) Es ist charakteristisch, wie für die Satanalogie (s. w. u. § 20), so für die Angelologie, daß im Grunde alle christlichen Confessionen in der Frage nach dem wirklichen Dasein einer Geisterwelt einig sind. Schon das Symb. Nic. weist darauf hin, daß Gott der Schöpfer ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων sei. Gegen die falsche Meinung, als könnten die Engel eine Art Mittlerrolle — wie etwa die „Heiligen" in der römisch- und griechisch-katholischen Anschauung — einnehmen, erheben unsere Bekenntnißschriften Einsprache. Sie gestehen zwar (Apol. Art. 21, p 224) die Möglichkeit zu, daß angeli in coelo pro nobis orant; aber in den Schmalkaldischen Artikeln (p. 305) bestreitet Luther ausdrücklich die Folgerung, daß sie anzurufen seien: inde non sequitur — angelos esse a nobis invocandos ... ut

patrones et intercessores; hoc enim idololatricum est et hic honor soli Deo tribuendus est. Damit ist nicht blos „Anbetung" adoratio (λατρεία), sondern auch die „Verehrung" (προσκύνησις), wie sie die Synode zu Nicäa 787 feststellte, ausgeschlossen. Unsere alten kirchlichen Gebetslieder — namentlich die herrlichen Morgen- und Abendlieder — enthalten wohl die Bitte um Engelschutz, aber stets an Gott, nie an die Engel selbst gerichtet.

Ueber die Natur der Engel waren bereits die älteren Kirchenväter der Meinung, daß sie leiblose Geister seien. So z. B. Iren. adv. haer. III, 20, 4: angeli sunt sine carne; Basil. d. Gr. de spir. s.: ἡ μὲν οὐσία αὐτῶν ἀέριον πνεῦμα; Conc. Nic. II, 787: ἀσώματοι ἄγγελοι. Gegenüber der Annahme einer hierarchia coelestis — besonders vom Pseudo-Dionysius Areop. später ausgesponnen — erklärte Augustin (Encheir. 58) mit rühmenswerther Bescheidenheit: ego me ignorare confiteor. Die von Joh. Damasc. und Petr. Lomb. unterschiedenen neun Rangclassen und drei Ordnungen wurden von unseren a. DD. in ihrer Glaubenslehre nicht verwerthet (qui et quales sint ordines inter angelos, incertum est. Hollaz). Vgl. Joh. Gerhard, Angelologia sacra, Jena 1637. — Es genügte ihnen, festzustellen, daß die Engel substantiae (?) spirituales seien, ihrem Wesen nach leiblos (ἀσώματοι), aber in der Offenbarungssphäre (κατ' οἰκονομίαν) sichtbar werdend, indem sie nach Gottes Willen eine unio accidentalis (d. h. zeitweilig, nicht wesenhaft) mit der Materie eingehen. Gleichwohl werden sie als verae hypostases (completae, finitae) bezeichnet, mit der facultas volendi et intelligendi (lib. arbitrium) versehen. Auch heißt es, daß die angeli insigni agendi potentia et virtute iustructi und in diesem Sinne den Menschen überlegen seien; aber stets der Gottesmacht und dem Gotteswillen unterstellt. Ihnen (als Geschöpfen Gottes) komme auch nicht „Ewigkeit" (aeternitas im prägnanten Sinne, wie etwa dem Sohne Gottes) zu, sondern nur ewige Dauer (aeviternitas). Auch seien sie nicht „allgegenwärtig" (omnipr. sensu repletivo), sondern nur eine gewisse illocalitas dürfe von ihnen ausgesagt werden, d. h. sie beherrschen den Raum nicht repletive seu circumscriptive (wie Gott), sondern nur definitive, d. h. loco aliquo coexistunt kraft ihrer summa agilitas. Unseren menschlichen Zeit- und Raumbegriffen ist und bleibt jedoch diese ihre überzeitliche und überräumliche Eigenart unfaßlich.

Ueber den Stand (status) der Geistwesen lehren unsere a. DD., daß Gott sie ursprünglich (stat. originalis) alle gut geschaffen (justi, boni et sancti a Deo conditi). Kraft des ihnen eignenden freien Willens (lib. arbitrium) konnten und sollten sie im Guten sich befestigen, so daß sie — a Deo confirmati — als vollendete Geister in einem status gloriae sich befinden. Sofern sie aber durch Eigenwillen sich von Gott abwandten (s. w. u. § 20, b), verfielen sie dem göttlichen Gericht und mußten auch im status

miseriae als dämonische Geister seinem heiligen Willen sich fügen (s. w. u. § 20, sub b).

Daraus ergiebt sich schließlich, daß ihre Wirksamkeit (officia et opera) durchaus der göttlichen providentia unterstellt ist. Insonderheit haben die angeli boni, indem sie Gott lobend und preisend die Ehre geben, seine Befehle auszuführen: tum impios puniendo, tum pios custodiendo et protegendo. Auf die Bedeutung, die den Geistwesen für die Heilsfähigkeit des Menschen zukommt, gehen die a. DD. nicht näher ein.

c) Im Gegensatz zur biblisch-kirchlichen Angelologie ist seit je her ein doppeltes Extrem zu Tage getreten: der plumpe geisterscheue Naturalismus einer-, der sublimirte geisterfüchtige Spiritualismus andererseits. Der Materialismus, als Positivismus die nothwendige Frucht pantheistischer Weltbetrachtung (vgl. Bd. I, S. 178 ff.), leugnet und bestreitet jede Möglichkeit einer vorhandenen Geisterwelt. Mit dem persönlichen Gott schwindet auch jede Spur eines Gedankens an persönliche Geister. „Wenn die moderne Gottesidee und Weltvorstellung richtig sind", sagt Strauß (Dogm. I, S. 674), „so kann es dergleichen Wesen überall nicht geben". Aber es soll auch dieser Gedanke „für das moderne Bewußtsein" (I, 671) schon deshalb unannehmbar sein, weil er sich „mit dem kopernikanischen Weltsystem" nicht vertrage! Dies könnte doch höchstens dort geltend gemacht werden, wo man nach Art des Supranaturalismus die Geistwesen als „Sternbewohner" in eine „jenseitige Welt" versetzt (so schon Aristoteles; vgl. Bretschneider I, 747; Reinhard S. 181). Für den naturalistischen Pantheismus ist es freilich die richtige Consequenz. Behauptet man, daß ein „hirnloses Denken" unmöglich (Hartmann), daß daher die Annahme eines „leiblosen Geistes" ein Widerspruch in sich selbst sei, dann fällt selbstverständlich mit der Engellehre auch die Idee eines persönlichen Gottes. Umgekehrt dürfen wir dann die Frage stellen: Ist Gott persönliches Geistwesen (s. o. § 5), warum soll er nicht ihm ähnliche Geistwesen, die an seinem Leben theil nehmen, erschaffen können? Oder — hat Goethe nicht Recht, wenn er sagt:

Und das ist der Geister Nahrung,
Die im freisten Aether waltet:
Ewigen Liebens Offenbarung,
Die zur Seligkeit entfaltet.

Soll denn der Mensch — mit seiner zu Gott geschaffenen „idealen Geistnatur" — ewig ein „furchtsam weggekrümmter Wurm" bleiben, der sich am Verwesungsgeruch der „Naturdinge" genügen läßt oder in der „zum Aas werdenden Materie seinen Hunger stillen" mag! Wo ist die Brust, die mit „Freudebeben erschwillt", um sich „den Geistern gleich zu heben"?

Wie dem alten Sadducäismus (s. o. S. 418), so mangelt auch dem modernen Naturalismus mit seiner Leugnung der Geisterwelt „die Einsicht in die Großartigkeit des göttlichen Lebens- und Reichssystems“ wie J. Th. Beck (Gl.L. II. S. 302) zutreffend behauptet, indem er hinzufügt: „Jener Unglaube verzehrt allmählich überhaupt die Wahrheit einer geistigen Welt und die Realität jeder höheren Lebensidee, die über die jetzige beschränkte Weltsphäre hinausgeht. Dagegen erhöht die Engellehre unseren ganzen Lebenshorizont und den Hoheitsbegriff von Gott, dem Herrn der Heerschaaren“. Sie mahnt uns an die „Gewißheit einer intelligiblen Welt“ und bewahrt uns vor jener bornirten Plumpheit des „wissenschaftlich“ sich geberdenden Materialismus, dem das Wort des Dichters gilt:

Daran erkenn' ich den gelehrten Herrn:
Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern;
Was ihr nicht faßt, das fehlt euch ganz und gar;
Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr sei nicht wahr;
Was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht;
Was ihr nicht münzt, das — meint ihr — gelte nicht!

Von diesem „Naturalismus“ ist nur ein Schritt zu jenem modern-cynischen „Realismus“, der nach Art des Goethe'schen Proktophantasmisten ausruft:

Ich sag's euch Geistern ins Gesicht:
Den Geistesdespotismus leid ich nicht!

Man setzt sich lieber „gleich in eine Pfütze“ ꝛc.; und so wird man „von Geistern und vom Geist curirt“!

Das Merkwürdige dabei ist dies: daß unsere ungläubige, materialistisch-realistische Zeit, die „nicht an Geister glauben“ will, sich mit einer gewissen leidenschaftlichen Vorliebe in wundersam spiritistischem Aberglauben und Occultismus bewegt, ja „vor Gespenstern zu zittern“ anfängt. Der Spiritismus ist die krankhafte Kehrseite jenes Materialismus, während der tiefere Geisterglaube im christlichen Sinne dem Worte huldigt: „Alle guten Geister loben Gott den Herrn“. Denn jene „unbegreiflich hohen Werke“, deren „Anblick den Engeln Stärke giebt, wenn Keiner sie ergründen mag — sind herrlich wie am ersten Tag!“ Es handelt sich bei dieser Lehre nicht um ein neugieriges oder visionäres „Hinaufsteigen“ in unsichtbare Regionen, wie z. B. Paulus die Kolosser (2, 18) vor solcher *θρησκεία τῶν ἀγγέλων, ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων* warnt. Vielmehr gilt es, sich zu vertiefen in die geisterfüllten und geistbelebten Wege des Heilsgottes, der selbst persönlich und geistig geartet, allüberall sein schöpferisches und erlösungskräftiges Liebesleben durch geistig-persönliche Wesen in allen Einzelwirkungen vermittelt sein lassen will. Das mag dem „natürlichen“ Menschen befremdlich erscheinen. Der will eben Alles „natürlich er-

klärt" sehen und ahnt kaum, daß er sich in lauter räthselhaften und wunderreichen Problemen bewegt. Ihm gilt das Goethe'sche Wort:

Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt!

Und es ist nicht blos die christliche Phantasie, die sich das „Ganze" also belebt denkt. Gerade für den ernst forschenden Sinn wird jenes „Staunen" bedeutsam:

Wie Alles sich zum Ganzen webt
Eins in dem Andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen
Und sich die goldnen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen!

Dem wissenschaftlich vornehm sich dünkenden Naturalismus, wie Rationalismus aber möchten wir die Hamlet-Worte zurufen:

Es giebt mehr Ding' im Himmel und auf Erden
Als Eure Schulweisheit sich träumen läßt.

Wir brauchen nicht — mit Zöllner — in eine „vierte Dimension" uns hinein zu träumen oder mit Maria Corelli ein „elektrisches Geisterfluidum" anzunehmen, um das Dasein einer solchen höheren Welt uns verständlich zu machen. Wir ergrübeln sie uns nicht, sondern folgen nur ehrfurchtsvoll dem Zusammenhange, in welchem diese Lehre mit der ganzen christlichen Weltanschauung steht, namentlich mit der Frage nach der Entstehung des Bösen in der geistigen Welt, sowie mit unserer menschlichen Heilsfähigkeit, Heilsbedürftigkeit und Heilsbestimmung.

Hier liegt auch die Correctur für jedes heidnisch gefärbte Pandämonium. Das Wahrheitsmoment des Polytheismus — namentlich des praktisch und ästhetisch angehauchten — kommt hier zur Geltung. Schon das A. T. (vgl. 1 Mos. 6, 1 ff.) ist erfüllt von dem Gedanken, daß die „Götter der Heiden" sich vor dem „Herrn der Heerschaaren" beugen müssen (2 Mos. 12, 12; 15, 11; 18, 11; 5 Mos. 32, 17 vgl. mit Ps. 86, 8; 89, 7; 95, 3; 96, 4; 97, 7; 106, 37; 135, 5 ꝛc.). Und im N. T. wird darauf hingewiesen, daß jene „Götzen", denen die Opfer dargebracht werden, „Dämonen" seien (1 Kor. 10, 19 ff. vgl. mit 1 Kor. 8, 5). Das „Geheimniß der Mythologie" weist uns hin auf die geahnte Wirkung unsichtbarer Geistwesen. Gleichwohl ist es nicht etwa der „Einfluß" heidnischer Volkstradition, der in der biblischen Lehre zu Tage tritt. Selbst in dem Judenthum — besonders der nachexilischen Zeit (cf. Tobit, auch das Buch Henoch ꝛc.) — lassen sich in dieser Hinsicht die Spuren des Parsismus nicht nachweisen (vgl. neuerdings E. Stave in seinem so betitelten Buche 1898 S. 205; ähnlich schon

A. Kohut: Die jüdische Angelologie ꝛc. in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Zeitschr. d. morg. Ges. 1866). J. Darmesteter († 1895) hatte bereits darauf hingewiesen, es sei viel wahrscheinlicher, daß die Parsen aus den jüdisch-alexandrinischen Traditionen ihre Angelologie und Dämonologie geschöpft haben. Entscheidend erscheint mir die Thatsache, daß in der biblischen — alt- wie neutestamentlichen — Anschauung alle Geister, die guten wie bösen, Geschöpfe Gottes sind und nicht „selbständige Wesen, die in ewigem Kampf wider einander stehen". Das werden wir namentlich in der christlichen Satanalogie näher nachzuweisen im Stande sein; ihr fehlt eben jener „dualistische Hintergrund", von dem mit Bezug auf babylonische Traditionen Gunkel (a. a. O.), im Hinblick auf die parsische Lehre Stave (S. 235 ff.) die gewagtesten Behauptungen aufgestellt haben, ohne zu berücksichtigen, daß der strenge Monotheismus der alttestamentlichen Offenbarungsreligion jeden polytheistischen Nebengedanken eo ipso ausschließt.

Bei der hohen Wichtigkeit, die der christlichen Angelologie in ihrem Zusammenhange mit der christlichen Satanalogie zukommt, ist es höchst verwunderlich, mit welcher — ich möchte fast sagen — nonchalanten Geringschätzung sie von seiten der modernen Theologen seit Schleiermacher behandelt wird. Wir werden sehen (§ 20, c), wie energisch seine scharfsinnige Kritik sich wider die Lehre vom Teufel wendet. Bei den Engeln will er milder sein (Christl. Gl. I, 221 ff.). Sie mögen — sagt er — in der christlich dichterischen Sprache „auch ferner vorkommen", wie wir etwa von Feen, Luft-, Wald- und Wassergeistern ꝛc. poetisch und märchenhaft reden. Aber eine „Bedeutung" für die Glaubenslehre und das Glaubensleben sollen sie nicht haben! Daß sie im liturgischen Gebetsleben der christlichen Gemeinde eine so bedeutende Rolle spielen (s. o. S. 419), übersieht hier Schleiermacher. Und der veraltete, neuerdings wieder aufgefrischte Gedanke einer „Accommodation" Jesu an „jüdische Zeitidee" scheitert doch an dem Ernst seines Selbstzeugnisses (s. o. S. 418). „Von der Selbstaussage und von den entscheidenden Thatsachen in dem Leben des Menschensohnes ist das Dasein und die Bedeutsamkeit der Engel für die Menschenwelt nicht zu trennen" (M. Kähler). Wir dürfen sie also nicht wie „ein Stück Volks-Aberglauben" (Hase) behandeln; oder als „angelologische Träumerei", ja als „Ausgeburten eines ebenso vorwitzigen als müssigen Scharfsinns" bezeichnen (so Lipsius, Dogm.[3] S. 426), der uns an „gnostische Mythologie" erinnere! Die Haupttendenz des alten Rationalismus war im Grunde gegen die aus der Engellehre sich ergebende Satanalogie gerichtet (s. w. u. § 20, c). Und diese Tendenz gewann im vorigen Jahrhundert eine Hauptstütze durch die berechtigte Opposition gegen die unleugbaren Extravaganzen, die sich an den volksthümlichen Geister-Aberglauben knüpften. So bei Semler, dem Juristen Thomasius u. A. Es erschien — wie Lecky in seiner Sittengeschichte sagt — einfach lächer-

lich, an Dasein und Wirksamkeit von Geistern zu glauben. So auch heutzutage. Sowohl Lipsius (S. 423) als O. Pfleiderer (Grundriß § 145) suchen es zu beweisen, daß diese „scharfsinnige" Vorstellung vom „überweltlichen Weltwesen" durchaus „logisch widerspruchsvoll" sei. Warum? — ist mir bei noch so ehrlicher Prüfung der Gegenargumente nicht klar geworden. Denn — falls es, wie Lipsius sagt, für „den kritischen Verstand" ein „unerträglicher Widerspruch" sein soll, göttlich wirkende Kräfte als persönliche Wesen anzusehen, so müßte dieses Argument auch gegen die Annahme eines persönlichen Gottes sprechen; so z. B. bei Biedermann § 197, der eben deshalb die Engel-Vorstellung einfach für „unvollziehbar" hält!

Immerhin erscheint mir diese erregte Polemik verständlicher als die unglaubliche Gleichgiltigkeit — ich möchte fast sagen Leichtfertigkeit — mit der in der Ritschl'schen Schule diese Lehre behandelt wird. In seinem „Unterricht in der christl. Religion" weiß der Meister von den Engeln kein Wort zu sagen und vom „Teufel" ist im Zusammenhang mit dem Ausdruck „Reich des Bösen" nur auf einer halben Zeile (§ 30, S. 28) etwas zu lesen! Das wäre vollkommen verständlich, wenn Ad. Harnack mit seiner Behauptung Recht hätte, daß der Engelglaube seit je in der Kirchengeschichte ein „höchst untergeordnetes Moment" gewesen sei (Christl. Welt 1899, 5 S. 99). Das darf man doch im Hinblick auf die Entwickelung der liturgischen und hymnologischen Literatur ebensowenig behaupten, als wenn wir das Gebets- und Glaubensleben der Kirche ins Auge fassen, selbst dort wo es sich — wie Ad. Harnack hervorhebt — als „massiver Geister- und Dämonenglaube" krankhaft und überreizt entfaltet. Jedenfalls darf man diese Frage im christlichen Lehrganzen nicht bei Seite schieben. Wir sahen schon, daß Fr. Nitzsch und J. Kaftan sich begnügen, nur anhangsweise sie zu berühren. Beide gestehen zu, daß sie „biblisch" begründet sei; ja, Fr. Nitzsch erkennt an, daß der „Engelvorstellung eine werthvolle und wichtige religiöse Idee" zu Grunde liege — nämlich die „Belebung" der göttlichen Weltregierung und seliger Gottesgemeinschaft (Dogmtk.[3] S. 394); und doch soll „die Ueberzeugung von der Existenz der Engel kein wesentlicher Theil des christlichen Glaubens" sein! Aehnlich äußert sich, obwohl nicht der Ritschl'schen Theologie huldigend, W. Schmidt (Christl. Dogmtk. II, S. 526 ff.). Vgl. Wendt, Lehre Jesu II, 1890 S. 121, 2; 154.

Nun, wir werden in der Lehre von der Sünde den näheren Nachweis zu liefern haben, wie wesentlich sie sei. Und neuerdings ist auch vielfach diese weittragende Bedeutung der Angelologie anerkannt und hervorgehoben worden, so namentlich von J. T. Beck (a. a. O.) und seinem Schüler Kübel (Christl. Lehrsystem 1873, S. 64 ff.), in fast übertriebener Weise bei Vilmar (s. w. u. Satanalogie), der — ähnlich wie früher Swedenborg, Hamberger, Menken (in seinen „Beiträgen zur Dämonologie" 1793,

S. 14 ff.) — sie zu den „Hauptlehren der Schrift" zu rechnen scheint. Gegen Hofmanns allzuweitgehende Annahme einer stetigen Naturwirkung Gottes durch Engelwalten haben wir schon oben (S. 417 f.) Einsprache thun müssen. Denn: sind alle sogen. natürlichen Mittelursachen als Geisterwirkungen zu fassen, so droht die Idee der „Erhaltung" und die religiöse Bedeutung der „Naturordnung" zu Boden zu fallen (s. o. § 13). Wenn Hofmann ferner behauptet (Schriftbew. II, S. 37), daß die „Geistervielheit in Gottes Geist beschlossen" sei, so erinnert das an die platonisch gefärbte Anschauung Martensen's (D. § 69 S. 119 ff.), daß es sich hier im Grunde um eine „personificirte Ideenwelt" handelt. Die von Luthardt (Christl. Gl.L. 1898, S. 234) ausgesprochene Behauptung, daß die Engel „geistige Kräfte (?) Gottes" seien, die lediglich „nach der Naturseite göttlichen Wirkens dienstbar seien" (nicht, wie der h. Geist, nach der Personseite des Menschen), ist mindestens mißverständlich, da — nach Luthardt selbst — die Heilsgeschichte doch als das Hauptgebiet ihrer Wirksamkeit (auch auf Personen, wenn auch nicht zur Bekehrung) uns entgegentrat (vgl. Cremer's gut orientirenden Artikel in der 3. Aufl. von H. R.E. Bd. IV S. 365 ff.). Am tiefsten und zugleich maßvollsten äußert sich über diesen Lehrpunkt Frank (System der christl. Wahrheit I[3] S. 353 ff.), indem er gegenüber der „untermenschlichen materiellen" Welt die „übermenschliche Geister-Welt" lediglich von dem Gesichtspunkte aus behandelt, wie sie — von der Heilsurkunde bezeugt — „dogmatisch nur nach ihrer dem Menschen zugewandten Seite" erkannt werden könne und solle. In feinsinniger Art hat Kähler (Wiss. der christl. L.[2] § 13, 1) diese zarte Frage behandelt; namentlich muß ich ihm zustimmen, wenn er von den Geistwesen sagt, sie seien nicht „unentbehrliche Vermittler aller Wirkungen Gottes auf die endliche Welt: auch nicht Vermittler der religiösen Beziehung des Menschen zu Gott, sondern dienen Gott im Kreise geschichtlicher Offenbarung als Mittel des Verkehrs mit den Menschen. Aber es giebt für sie keine eigene Geschichte, wie für die Menschheit". Darauf legt Kähler mit Recht den Nachdruck. Darin liegt auch meines Erachtens die Erklärung, wie für ihre Heilsunfähigkeit, so für die Heilsfähigkeit der heilsbedürftigen Menschheit, von der wir im nächsten Abschnitt zu handeln haben.

Abschnitt II.

Die Heilsbedürftigkeit des sündigen Menschen.

(Hamartologie.)

§ 18. Allgemeine Gesichtspunkte und Gliederung des Stoffes.

1. Von der ursprünglichen, gottgesetzten Idee des Menschen (§ 16, 1) zu seiner thatsächlichen Fehlentwickelung, die wir nunmehr näher ins Auge zu fassen haben, giebt es im Grunde keinen logisch zu begründenden Uebergang. Daher kann auch der Urstand als solcher nicht das „Erkenntnißprincip" für das Wesen und den Ursprung menschlicher Sünde sein. In der Anlage menschlicher Natur lag zwar die Möglichkeit der Sünde (§ 16, 2) und die eventuelle Heilsfähigkeit für den Fall einer Fehlentwickelung (§ 16, 3). Aber der wirkliche Eintritt der Sünde und die dadurch hervorgerufene Heillosigkeit und factische Heilsbedürftigkeit der Menschheit ist und bleibt ein schweres Problem, das sich durch theoretische Erörterung ebensowenig klären läßt, als durch die abstracte Gegenüberstellung des „reinen" Urzustandes und der „unreinen" Bestimmtheit menschlichen Wesens. Diesem Problem in seiner gewaltigen Tiefe und Tragweite nachzudenken und es im Zusammenhange mit der christlichen Heilsidee und Heilserfahrung zu entwickeln, ist die Aufgabe dieses Abschnitts.

In dem vorigen traten uns unter dem Gesichtspunkte der Heilsfähigkeit des Menschen die von der Gottesidee beherrschten,

in der gottgeschaffenen Welt und gottesbildlichen Menschheit angelegten positiven Heilsbedingungen entgegen. Auf die Darlegung der (ontologischen) Generation folgt nun die Betrachtung der (empirischen) Degeneration. Die Heilsbedürftigkeit des Sünders (ἁμαρτωλός — wovon Hamartologie) ist die creatürlich bedingte Voraussetzung für die Erlösungsidee, gehört also mit zu den im I. Haupttheil zu behandelnden „Heilsbedingungen". Die Sündhaftigkeit des Menschen ist durch Gottes Schöpfungsordnung zwar ermöglicht, aber als (pathologische) Entwickelung keineswegs gottgewollt. Was Gott will und setzt, ist schlechthin gut, heilig und gerecht (§ 6 u. 12, 3). So auch das Wesen und die Natur des Menschen (§ 16). Aber die Sünde ist die ihm anhaftende, selbstverschuldete Unnatur, sein ihn zerquälendes Unwesen. Alle Versuche, das Problem des Bösen (πόθεν τὸ κακόν) auf logischem oder ontologischem Wege zu lösen, mußten dahin gelangen, seine Nothwendigkeit zu behaupten. Dadurch aber wurde das Böse als ein Nichtseinsollendes, d. h. sein Schuldcharakter und seine Gottwidrigkeit verkannt. Daß Gott das Böse zuläßt, ja als Möglichkeit will und als Thatsache duldet, das hängt damit zusammen, daß er die für Selbstbewährung bestimmte creatürliche Freiheit wollte, die ohne Möglichkeit des Anderskönnens keinen Sinn hätte, d. h. eine Illusion wäre. Wir haben schon wiederholt darauf hingewiesen (s. o. S. 251 ff. und sonst), wie diese Möglichkeit eine zeitweilige Selbstbeschränkung als Folge der ethisch gearteten Willensallmacht Gottes voraussetzt. Mit dieser steht und fällt der specifisch christliche Gottesbegriff und die Idee einer menschlichen Geschichtsentwickelung (s. o. S. 334 ff.). Hierin liegt jedoch immer nur die Möglichkeit einer gottwidrigen Selbstbestimmung der Creatur (in Folge formaler Freiheit s. o. S. 363 ff.). Die Wirklichkeit, näher das Warum der Sünde, läßt sich vernunftgemäß nicht erklären, da das Böse stets das Unvernünftige, sich selbst Zerstörende, weil dem Gottesgeiste widerstrebende ist. Daher gehört auch die Hamartologie, d. h. die Lehre von dem sündigen Menschen, nicht zur dogmatischen Ontologie (Seins- oder Wesenslehre Abschn. I),

sondern zur empirischen Pathologie (Krankseins- oder Unwesenslehre Abschn. II). Unser erster und zweiter Abschnitt der Glaubenslehre verhalten sich zu einander wie Sein und Nichtsein (Onto- und Deontologie, Generation und Degeneration). Das Nichtseinsollende ist in diesem Zusammenhange angesehen immer auch das Irrationelle, theoretisch Unfaßbare und Unbeweisbare (gegen Frank). Wie soll man aber dann dieses „Problem" im System der Heilswahrheit darstellen und zu wissenschaftlicher Klarheit bringen, wenn es theoretisch unerkennbar und unbeweisbar ist?

2. Nach unserem Real- und Idealprincip handelt es sich in der christlichen Dogmatik weder um abstracte Theorien, noch um logische Analysen. Es gilt die Erfahrung belauschen und im Lichte des christlich geschulten Gewissens die Hemmungen des Lebens, wie es als solches in Gott ruht, verstehen und bekämpfen lernen. Dies wird dem in der Glaubenserfahrung stehenden Dogmatiker nur in dem Maße gelingen, als er in dem „Christus für uns" den einigen Heiland und Erlöser von der Uebermacht der Sünde erkennt und durch den „Christus in uns" die Ueberschwänglichkeit der Gnade Gottes erlebt. Dies ist aber nur möglich, wenn er die Tiefe der eigenen Schuld und Sündhaftigkeit in schmerzlicher Erfahrung durchschaut, so daß er die dämonischeGewalt des Bösen an dem eigenen Fleisch sozusagen mit Händen hat greifen lernen.

Das paulinische: „ich bin der vornehmste Sünder" — ist der eigentliche Schlüssel für das dogmatische Verständniß, sowie für die wissenschaftlich-theologische Behandlung des hamartologischen Problems. Und weil es sich hier vor Allem um die rechte Deutung des persönlichen Schuldmoments in dem sündlichen Willen des sündigen Menschen handelt, bezeichnen wir diesen Abschnitt nicht als Hamartiologie (so z. B. Fr. Nitzsch), d. h. als Lehre von dem „Wesen" (Ontologie) der Sünde (ἁμαρτία) oder des Bösen im Allgemeinen (denn sie ist ja, wie wir oben sahen, im tiefsten Grunde ein Nichtseiendes), sondern als Hamartologie, d. h. als Lehre von dem ἁμαρτωλός (1 Tim. 1, 15), der durch seinen Eigenwillen und durch Freiheitsmißbrauch sich die Sünde hat zu Schulden kommen lassen und der als „elender Mensch" (ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος Röm. 7, 24) durch die eigene Fleischeslust (vgl. Jak. 1, 14 die ἰδία ἐπιθυμία) immer wieder in Versuchung geführt wird. Erst durch solche selbsteigene Erfahrung wird die „Heilsbedürftigkeit"

des sündigen Menschen als eine selbstverschuldete oder — wie oben gesagt — als „creatürliche" Heilsbedingung ins rechte Licht gestellt.

Um den Sünder, in welchem die heillose und dämonische, lähmende und todbringende Macht des Bösen und Gottwidrigen sich regt und immer wieder eine Oberherrschaft des „Fleisches" über den „Geist" (des alten über den neuen Menschen) zu erringen sucht, wirklich kennen und in mitfühlender Weise verstehen zu lernen, brauchen wir nicht etwa von unserem (christocentrischen) dogmatischen Glaubensprincip und von unserem eigenen Gnadenstande als Kinder Gottes in Christo zu abstrahiren, oder uns in außerchristliche Zustände des Heidenthums und des „natürlichen" Menschen zu versetzen. Es wäre auch irreführend oder mindestens principwidrig, etwa auf der Folie des „Urstandes" (der justitia originalis § 16) mit unvermittelter Berufung auf den biblischen Bericht vom „Sündenfall" den Charakter und Ursprung des Bösen zu bestimmen. Unser Erkenntnißprincip für das Wesen der Sünde liegt nicht im paradiesischen Urstande, sondern in der durch Christum uns gewordenen Heils- und Gnadenoffenbarung. Die Appellation an das christliche Gewissen und die eigenste Erfahrung jedes wahren Gotteskindes muß hier im Vordergrunde stehen, wenn wir die menschliche Heillosigkeit und Heilsbedürftigkeit richtig werthen wollen. Ist es doch gerade die Tiefe der Gnadenerfahrung, die uns unter der Zucht des göttlichen Wortes erst in die Tiefen Satans und des eigenen Elends hineinschauen lehrt.

Insofern ist es richtig, daß das Evangelium uns noch tiefer demüthigt als das Gesetz (A. Ritschl). Aber gleichwohl ist es das evangelisch vertiefte Gesetz Christi (Matth. 5, 18 ff.), das im Gemüth des ringenden Gotteskindes die eigne Sünde aufs schmerzlichste erkennen lehrt und aus der gefühlten eigenen Heillosigkeit den Schluß auf die Heilsbedürftigkeit des gesammten adamitischen Geschlechts ermöglicht, ja uns abnöthigt (vgl. Röm. 5, 12 ff.; 7, 14 ff.; 1 Tim. 1, 15). Es ist dies die ethisch-religiöse Erfahrungsprämisse für die dogmatische Lehre von der Sünde. Ja, in der geistig-ethischen Auffassung und Herleitung des Bösen prägt sich im Gegen-

satz zur echt heidnischen (dualistischen) Sinnlichkeitstheorie, die das Böse als etwas Substantielles aus der Materie (ὕλη) herleitet, ein wesentliches Moment christlich-sittlicher Weltanschauung aus.

3. Hier will aber auch der Unterschied der ethischen und dogmatischen Behandlung der Lehre vom Sünder betont sein. Die Ethik hat das Verhalten und die Entwickelung des „alten Menschen" in dem Sinne darzulegen, daß der sittliche Kampf des neuen Menschen wider das Böse vom Centrum der Wiedergeburt aus bis in die einzelnen Gebiete des praktischen Berufslebens zur Bewährung des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung verständlich werde. In der Dogmatik, wo die Sünde vom specifisch religiösen Gesichtspunkt darzulegen ist, handelt es sich vor Allem um die Erklärung des thatsächlich gestörten und Sühne fordernden Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen.

Daher werden wir in Anknüpfung an unsere christliche Heilserfahrung und mit Rückbeziehung auf die gottesbildliche Anlage des Menschen (§ 16) zunächst den Eintritt der Sünde in die Welt, d. h. ihre Eigenart im Zusammenhange mit ihrem möglichen und wirklichen Ursprunge ins Auge zu fassen haben (Cap. I). Da — wie wir sehen werden (§ 19) — die menschliche Sünde in ihren ersten Anfängen und ihrer wachsenden Fortentwickelung uns auf einen satanischen Hintergrund weist, so müssen wir die anthropologische Hamartogenesis unter dem Gesichtspunkte der Satanalogie (§ 20) behandeln, um auf der Folie des dämonisch Bösen das (subjective) Heilsbedürfniß und die (objective) Heilsbedürftigkeit des sündigen Menschen im biblisch-evangelischen Sinne tiefer zu erfassen.

Sodann wird sich unsere dogmatische Untersuchung dem empirischen Bestande, d. h. der factischen Herrschaft der Menschheitssünde in ihrer Gattungsgestalt und knechtenden Macht zuwenden. Das zweite Capitel wird also zu zeigen haben, einerseits (§ 21): wie die Sünde jedem auf dem Generationswege geborenen Gliede der Menschheit als habitueller Zustand anhaftet; und andererseits (§ 22): wie sie als böser Hang, als Widerstreit

des Fleisches wider den Geist, in der persönlichen Selbstbethätigung fort und fort knechtend und schuldbedingend zu Tage tritt. Wir sind daher berechtigt, diese Herrschaft der Sünde unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Sarkologie zu stellen.

Endlich werden wir im dritten Capitel die Folgen der Sünde zu beleuchten haben, wie sie uns zunächst (§ 23) in den verschiedenen Formen des Uebels als Lebenshemmung, als Straf- und Zuchtübel, sowie als Bewährungsmittel entgegentreten werden, und wie sie im Tode als dem „Sold der Sünden" (§ 24) ihren Gipfelpunkt erreichen. Wir können daher die Lehre von den Folgen der Sünde unter dem zusammenfassenden Gesichtspunkte der Thanatologie behandeln. Denn in der Todesherrschaft kommt die Heilsbedürftigkeit des sündigen Menschen, sowie das ihn bedrückende Uebel zum intensivsten Ausdruck.

§ 18. Zusammenfassung.

1. Zu den „Heilsbedingungen" gehört — neben der „Heilsfähigkeit" (§ 1—17) — das Verständniß für die Heilsbedürftigkeit des sündigen Menschen (ἁμαρτωλός, davon Hamartologie). Damit treten wir an das durch Gottes Schöpfungsordnung (§ 13 ff.) zwar ermöglichte, aber in seiner furchtbaren Thatsächlichkeit und wesenlosen Nichtigkeit logisch, wie ontologisch unerklärbare Problem des widergöttlich Bösen heran.

2. Die Lehre vom sündigen Menschen wird — unserem christocentrischen Real- und Idealprincip entsprechend (Bd. I §§ 15 u. 18) — so zu entwickeln sein, daß mit Berufung auf das christlich geschulte Gewissen und auf der Folie unserer Gotteskindschaft in Christo die schuldbedingende Gottwidrigkeit und Verdammlichkeit des Bösen klar zu Tage tritt.

3. Im Unterschied von der ethischen Behandlung der Sünde (unter dem Gesichtspunkt des zu überwindenden abnormen Verhaltens) hat die Dogmatik die Sünde vom religiösen Gesichtspunkt als Störung des Kindschaftsverhältnisses der

Menſchen Gott gegenüber zum Verſtändniß zu bringen und zu dem Zweck:

a) Den Eintritt der Sünde in die Welt, näher: die Eigenart und den Urſprung der Menſchheitsſünde (anthropologiſche Hamartogeneſis § 19); mit Hinweis auf ihren dämoniſchen Hintergrund (Satanalogie § 20);

b) Die allgemeine und thatſächliche Herrſchaft der Sünde als knechtende Macht im Fleiſche (Sarkologie § 21 f.);

c) Die verhängnißvollen Folgen der Sünde mit Beziehung auf Uebel (§ 23) und Tod (Thanathologie § 24) ſo darzulegen, daß die Heilsbedürftigkeit der Menſchheit allſeitig erkennbar wird.

a) Wir haben hier noch keinen Anlaß zu näherer bibliſcher Begründung unſeres einleitenden Paragraphen, der ja noch nicht die ſpecifiſche Eigenart und den Urſprung der Menſchheitsſünde darlegt (vgl. § 19, a). Wir wollen nur die für uns bedeutſame Thatſache hervorheben, daß auch die h. Schrift niemals das Böſe als etwas Poſitives, Weſenhaftes, geſchweige denn von Gott Gewolltes hinſtellt. Die Stellen, wo von Verſtockung oder Verblendung durch Gottes richterlichen Willen die Rede iſt (ſ. § 22, a), ſetzen immer ſchon die Sünde und den Sünder voraus. Die mannigfachen Bezeichnungen aber, mit denen in der Schrift die Sünde charakteriſirt wird, weiſen alle darauf hin, daß ſie von Gott nicht gewollt ſein kann, ja, daß ſie gottwidrig iſt. Außerdem kennzeichnen ſich die betreffenden Ausdrücke ſammt und ſonders als rein formale oder negative Beſtimmungen. So wenn die Sünde im A. T. am häufigſten bezeichnet wird mit dem Wort חַטָּאָה (oder חַטָּאת, חַטָּא), was dem neuteſtamentlichen ἁμαρτία (ἁμάρτημα) entſpricht. Der hier vorliegende Grundbegriff „Verfehlung, Abirrung“ (vgl. שְׁגָגָה) weiſt hin auf ein normirendes Gebot oder einen machtvollen Willen, gegen den man ſich auflehnt. Die ſonſt vorkommenden ſynonymen Bezeichnungen für Sünde wie z. B. עָוֹן (Verkehrtheit), עָוְלָה (Unredlichkeit), עֶבְרָה (Abweichung = עֲבַר), פֶּשַׁע (Abfall = פָּשׁוּעַ), אָוֶן (Nichtigkeit), אֱוִיל (Unwahrheit = אָוָה), שֶׁקֶר (Lüge), שָׁוְא (Gehaltloſigkeit, Heilloſigkeit) bezeichnen ebenſo wie die neuteſtamentlichen Ausdrücke ἀνομία, ἀδικία, ἀπείθεια, ἀποστασία (ſo auch παρανομία, παράβασις, παρακοή, παράπτωμα ꝛc.) etwas Nichtiges und Nichtſeinſollendes. Selbſt da, wo ſcheinbar poſitiv die Sünde als πονηρία oder κακία, ψεῦδος oder ἀπάτη charakteriſirt wird, iſt der Grundbegriff der der Untauglichkeit und Verwerflichkeit, der Unwahrhaftigkeit und Unredlichkeit. Deshalb übt ſie eben Leben zerſtörende Wirkung aus,

und ist mit dem Begriff des Todes (der Heillosigkeit) aufs Engste verwachsen (s. w. u. § 24, a; vgl. 1 Mos. 2, 1; 3, 3 f.; Ezech. 18, 20; Joh. 8, 21. 24; Röm. 5, 12 ff.; 6, 23; 8, 13; Jak. 1, 15). — „Ueberaus sündig" wird sie erst als zugerechnete verdammliche Schuld (ὀφείλημα, ὀφειλή Matth. 6, 12; 18, 32; Röm. 4, 4) gegenüber dem verbietenden und gebietenden Gesetz (5 Mos. 27, 26; Röm. 3, 20; 4, 15; 5, 13; 7, 7 ff.). Aber in ihrer tiefsten Tiefe wird sie dort erfaßt und erkannt, ja am schmerzlichsten empfunden, wo die Gnade Gottes in Christo „übermächtig" geworden (Röm. 5, 20; 6, 1), und wo der Geist des Herrn die Welt von der eigentlichen Hauptsünde: dem Unglauben „überführt" (Joh. 16, 8 vgl. Röm. 14, 23). Darum eben erscheint als die größte, weil unvergebbare Sünde die „Lästerung wider den Geist" (Matth. 12, 31; Mark. 3, 28; Luk. 12, 10; s. w. u. § 22, a). Und was ein Paulus persönlich von sich als dem „vornehmsten Sünder" (1 Tim. 1, 15) und was er als „elender Mensch" von seinem inneren heißen Kampfe sagt (Röm. 7, 24), das kann er nur im Lichte des Evangeliums von der Gnade Gottes, d. h. als Christ erlebt und erfahren haben (Röm. 7, 14 ff.). Vgl. zu der Stelle (gegen Wernle, Karl, Clemen u. A.) F. Mühlau: Zur Paulin. Ethik (Abh. zu meinem 70. Geburtstag, München 1898, O. Beck p. 232 ff.).

b) Wir werden (w. u. § 21) sehen, daß in der kirchlichen Ueberlieferung der alte manichäische Satz von der Wesenhaftigkeit (Substanzialität) der Sünde ebenso abgewiesen worden ist, wie der pelagianische Gedanke einer rein accidentellen und deshalb durch den freien Willen etwa zu überwindenden Schwachheit. Trotz seiner massiven antipelagianischen Erbsündenlehre hat Augustin stets die beiden Gedanken abgewiesen: daß das Böse etwas Wesenhaftes und daß Gott Ursächer der Sünde sei. Daher kennzeichnet er sie als privatio boni und Gott nur als ordinator, aber niemals als causa peccati. Soweit die Sünde in die Wirklichkeit zerstörend eingreift, gilt sie ihm als causa deficiens, non efficiens. Selbst von dem Satan, als dem geistigen Ursächer des Bösen (§ 19, 2), wird gesagt, daß seine essentia (als eine gottgeschaffene) gut sei, während das Böse, das von dem gottwidrigen Willen ausgehe, nicht als etwas Wesenhaftes angesehen werden dürfe, da es trotz seiner furchtbar zerstörenden Macht dem Gericht Gottes unterstellt sei. Wie Augustin, so bezeichnen unsere a. DD. das peccatum, selbst wo es als prava concupiscentia carnis (in der Lehre vom peccatum originale) charakterisirt wird, stets als aberratio a lege divina oder als injustitia oder carentia just. orig., also lauter negative Bestimmungen! Freilich heißt es: non est privatio pura, sed quidam habitus corruptus (gegen V. Strigel) und zwar tam profunda et tetra corruptio naturae, ut nullius hominis ratione intelligi possit (Schmalk. Art. III, 1 p. 317 vgl. Conf. Aug. art. II), also logisch nicht demonstrirbar; als morbus seu vitium sei sie aber nicht Sub-

stanz, sondern Accidenz der menschlichen Natur (Sol. Decl. p. 639 ff. u. 652 f. gegen Flacius). S. w. u. § 21, b.

c) Der Gegensatz gegen die biblisch-kirchliche Sündenlehre greift so weit, als der manichäisch angehauchte Pantheismus (mit seinem dualistischen Hintergrunde s. Bd. I, S. 171 ff.) einerseits, und der pelagianisch gefärbte Deismus (mit seinem rationalisirenden Synergismus (s. Bd. I, S. 168 ff.) andererseits in ihren anthropologischen Consequenzen sich geltend machen. Dort die Behauptung der Nothwendigkeit des Bösen als eines mit der „Natur" oder „Leiblichkeit" zusammenhängenden Entwickelungsmomentes (also mit Zurückführung auf Gott und Aufhebung des Schuldcharakters); hier die Ansicht von der Zufälligkeit der Sünde als einer levis macula und eines durch menschliche Willensfreiheit zu überwindenden Krankheitszustandes (mit Verkennung der knechtenden Macht der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit). Wir werden sehen, wie beide extreme Richtungen sich im Grunde berühren, indem sie den geistig-satanischen Charakter des Bösen ignoriren. Was für verhängnißvolle Consequenzen sich daraus ergeben, läßt sich aus dem neuesten Werk von C. Clemen („Die christliche Lehre von der Sünde. Eine Untersuchung zur system. Theol. I, 1897) entnehmen. Wird — wie hier geschieht — der Satan „ins Fabelbuch geschrieben", so folgt mit innerer Nothwendigkeit dreierlei (vgl. S. 257): 1. der Ursprung der Sünde in Gott; 2. ihr wesenhafter Zusammenhang mit dem Fleisch (als Sinnlichkeit); 3. die Möglichkeit ihrer Ueberwindung durch menschlichen Willen! — Vgl. dagegen die tiefgreifende Darlegung in der immer noch beachtenswerthen und anregenden Schrift von Tholuck: Die Lehre von der Sünde und v. Versöhner 1823, 9. A., 1870; außerdem verweisen wir auf das — trotz seiner abenteuerlichen Idee von einem „jenseitigen" Sündenfall aller „präexistenten" Menschenseelen — durchaus classische Werk von Jul. Müller: „Die christl. Lehre v. d. Sünde", 2 Bde. 1839, 5. Aufl., 1867. — S. auch Sartorius' Erstlingsschrift: „Die lutherische Lehre vom Unvermögen des freien Willens" ꝛc. 1821; und Luthardt's gut orientirende geschichtliche Entwickelung der „Lehre v. fr. Willen u. s. Verh. zur Gnade, 1863".

Erstes Capitel.

Der Eintritt der Sünde in die Welt.

(Satanalogie.)

§ 19. Eigenart, Ursprung und satanischer Hintergrund der Menschheitssünde.

1. Das „Böse" kann nur als Kehrseite des „Guten" verstanden und richtig gemessen werden, ebenso wie das „Schädliche"

gegenüber dem „Nützlichen", das „Schlechte" und „Häßliche" im Gegensatz zum „Werthvollen" und „Schönen". Böse (resp. schädlich) nennen wir auf unpersönlichem und sachlichem Gebiete Alles, was Gesundheit und Leben zu gefährden droht. Wir reden in diesem Zusammenhange von bösen oder schädlichen Thieren, ja von bösem Wetter, von böser Krankheit u. s. w. Als „schlecht" — im Unterschiede von dem althochdeutschen „schlicht" (= einfach, gerade) — bezeichnet man, was seinem Zweck widerspricht und in Folge dessen weder brauchbar, noch werthvoll erscheint. Ein schlechtes Haus nennt man ein solches, das baufällig ist oder vor Wetter und Wind nicht zu schützen, Licht und Luft nicht zuzulassen vermag. Als „häßlich" gilt uns, was formlos oder formwidrig, verzerrt oder verkrüppelt, dem ideal gedachten Ganzen sich nicht einfügen will und deshalb abstoßend wirkt. Ein häßlicher Baum ist ein solcher, der in der Entwickelung seiner Vollgestalt gehemmt worden ist; ein häßliches Glied, das sich dem Gesammtkörper nicht harmonisch einfügen will. Auch solche Epitheta, wie „schadhaft", „faul", „nichtig" ꝛc. werden in ähnlichem Zusammenhange von rein dinglichen oder unpersönlichen Wesen gebraucht. Und, soweit das „Uebel" — Elend und Schmerzen, Leid und Ungemach — thatsächlich die Welt erfüllt und in den Alles verschlingenden und verzehrenden Todesgewalten grauenvoll und zerstörend zu Tage tritt (s. w. u. § 23 f.), überkommt uns wohl das niederdrückende Gefühl der Eitelkeit, Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Daseienden. Aber was eigentlich das Lebenhemmende, was die Ursache des Bösen, Schlechten und Häßlichen ist, bleibt uns ein unlösbares Problem, so lange wir nicht die Eigenart der Sünde tiefer zu erfassen vermögen.

Das Wort „Sünde", sowie die davon abgeleiteten Eigenschaftsworte „sündhaft", „sündig", „sündlich" werden nur von persönlichen Wesen, näher vom Menschen gebraucht.

Die Entstehung des Wortes ist unsicher. Jedenfalls kann es nicht von „Sühne" hergeleitet werden (vgl. Grimm, Gramm. I², S. 375), bezeichnet also nicht direct das „zu Sühnende". Wohl aber weist es — nament-

lich in seiner gothischen (sunja), angelsächsischen (syn, sinn) und altnordischen Form (synja) auf den Begriff der Verneinung (Verweigerung des Gehorsams) hin. Damit verbindet sich der Grundbegriff der Schuld — wie Jacob Grimm näher nachgewiesen hat (Theol. Stud. u. Krit. 1839, III, S. 747 ff.), wobei die „Schuld" zunächst als zu leistende, aber thatsächlich nicht geleistete Verbindlichkeit (debitum) angesehen wird; sodann als das verursachende Moment der Pflichtverletzung (culpa); endlich als strafwürdiges („bußfälliges") Vergehen (reatus culpae et poenae). Im Zusammenhang mit dem Schuldbegriff wäre also Sünde das, worüber „Rechtfertigung, Vertheidigung stattzufinden hat" (s. Weigand, D. W., Bd. II, S. 846), resp. das, was als Schuld bedingend strafwürdig und verdammlich ist. Wir werden sehen, wie diese etymologische Deutung des Wortes mit der biblischen Auffassung stimmt. Nur daß hier — ebenso wie auf dem Gebiete christlicher Lebenserfahrung und gewissenhafter Selbstbeobachtung — das Moment des Gottwidrigen, des eigenwilligen Ungehorsams gegen den verpflichtenden und verbindlichen, im Gebot sich kundgebenden Gotteswillen als das Entscheidende hinzukommt.

Die Natur als solche, das Sinnliche und Leibliche als solches ist nie sündig, ja kann gar nicht sündigen. Dies muß uns von vornherein feststehen und ist von größter Wichtigkeit in Bezug auf Herleitung, Begriffsbestimmung und Tragweite des Bösen im sittlichen und religiösen Sinne. Sünde ist nie das rein Thierische, sondern stets etwas Geistiges, aber in abnormer Tendenz und Richtung, im Widerspruch und Gegensatz zu dem geistig Guten und Gottgewollten sich vollziehend (s. o. § 6 S. 140 ff.). Die Sünde kann wohl Anlaß nehmen an dem sinnlich Reizvollen (als Lustbegierde) oder ihren Wohnsitz aufschlagen im „Fleisch" (sofern es wider den Geist gelüstet, s. w. u. § 21 f.). Aber ihrer Eigenart nach ist sie verneinender Wille. Wir können daher auch die unserer persönlichen Erfahrung so nahe liegende, unser Gewissen beunruhigende Menschheitssünde zunächst nur negativ bezeichnen, mögen wir sie uns nun als Unglaube oder als Ungehorsam Gott gegenüber, als Unwahrheit, Untreue, Unrecht oder Ungerechtigkeit ꝛc. vorstellen. In allen diesen verneinenden Bezeichnungen — die, wie wir sehen werden, den Geist, der stets verneint, zum Hintergrunde haben (s. w. u. sub 3) — liegt bereits die Gewißheit, daß wir die schuldbedingende Sünde weder auf die

sinnliche Anlage des Menschen, noch auf ein göttliches Verhängniß oder gar „göttliche Veranstaltung" zurückführen dürfen. Dann wäre sie eben weder schuldbedingend, noch strafwürdig. Die Eigenart der Sünde schließt also stets Entartung in sich. Sie ist durch und durch Unart.

Aber jene rein formale Bestimmung: Auflehnung des creatürlichen Willens wider das göttliche Gebot — genügt hier ebensowenig, als der negative Begriff der Unart, des Unrechts, des Unglaubens und Ungehorsams 2c. Damit ist zwar ganz richtig der Freiheitscharakter des Bösen als Vorbedingung für die Zurechnungsfähigkeit ausgesprochen. Aber diese „Freiheit" ist eben selbst nur eine formale, d. h. der Gott widerstrebende Wille der persönlichen Creatur ist nicht durch äußeren Zwang oder Naturnothwendigkeit dazu gedrängt, sondern bestimmt sich selbst in gottwidriger Weise, aber doch im Gegensatz zu jener wahren Freiheit, wie sie dem zu Gott geschaffenen Menschen als einem Gotteskinde eignet (s. o. § 16, 2). Diese Möglichkeit des „Neinsagens", des „Auchandersskönnens", mußten wir voraussetzen, sollte anders der Mensch als persönliches und sittliches Wesen sich entwickeln und bewähren können (s. o. S. 373 ff.). Selbst dem im Guten gefestigten, neugeborenen Gotteskinde bleibt ja die Möglichkeit, ja die Gefahr der Selbstbehauptung in eigenwilliger Freiheit. Nur daß sie dann eben als Abfall, als sündliche Verschuldung sich erweist und im anklagenden Gewissen als solche sich kund giebt.

Fassen wir aber die Sache tiefer, so läßt sich der neinsagende, der widerstrebende, der sozusagen „unartige" Wille doch nie und nimmer als ein Vacuum, als schlechthin gegenstandslos denken. Mit der sündigen Abkehr von Gott, als dem wahrhaft Guten, als der heiligen Liebe (§ 6), muß Hand in Hand gehen eine Zukehr zu dem, was nicht Gott ist, zu der zwar von ihm und zu ihm geschaffenen Welt, die aber ohne ihn und wider ihn zum Götzen, zum Idol wird. Und indem der Mensch, als zu Gott geschaffenes und für ihn bestimmtes geistig-persönliches Wesen, sich von ihm weg zum Creaturgenuß wendet, verfällt er — im Widerspruch zu

der gottgewollten Idee — der leidenschaftlichen Weltlust, die zur nothwendigen Kehrseite hat: die träg machende Unlust zum Guten, Wahren und Schönen.

Diese Symptome der Sünde kennzeichnen aber noch keineswegs ihre specifische (in gewissem Sinne materiale oder positive) Eigenart. Denn — was sucht der sündig gewordene Mensch in dem Creatürlichen, in der von Gott abgelösten Welt? Was ist und was kann das bestimmende Motiv sein? Bewußt empöreriſche Absicht braucht dem sündlichen Gebahren in Gedanken, Worten und Werken keineswegs immer zu Grunde zu liegen. Das lehrt die tägliche Erfahrung. Die Sünde ist zwar immer eine böse Willensrichtung (voluntarium), eine Verfehlung des Ziels (ἁμαρτία), eine Gesetzwidrigkeit (ἀνομία), ein Ungehorsam (παρακοή), ein Fehltritt (παράπτωμα); aber der böse Wille ist nicht immer mit dem vollen Bewußtsein — sei es der Ursache, sei es der Folgen des gottwidrigen Thuns — verbunden. Ja, die unbewußten Sünden, wie sie in der Macht schlimmer Gewohnheit und unbändiger Lust verborgen liegen, sind oft die am schwersten zu überwindenden. Das weiß ein Jeder, der den „scharfangeschlossenen Kettenschmerz" der sündlichen Begier an sich selbst erlebt und im heißen Kampf wider sie sich wundgerieben hat. Aber — woher diese zähe, verhängnißvolle Macht sündiger Weltlust? Was ist es denn, was den zur Gotteskindschaft bestimmten Menschen immer wieder zum Creatürlichen hinabzieht und auf die schiefe, verhängnißvolle, schlüpfrige Bahn gottentfremdeter Weltliebe, ja in den Sumpf der Lustseuche hinunterdrängt?

Ist doch die Welt als eine gottgeschaffene und von Gott selbst geliebte (Joh. 3, 16; s. o. § 12) — etwas Herrliches, Schönes und Gutes (1 Mos. 1, 30 f.). Warum heißt es denn: Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist (1 Joh. 2, 15 f.)? Warum werden „Fleischeslust, Augenlust und Großthun" (ἀλαζονεία) als „Weltsinn" dem Willen Gottes schroff entgegengesetzt? Ja, wir fragen nochmals: was und wen sucht denn der sündige Mensch in der Welt? Ist es wirkliche Liebe, die ihn treibt und bewegt? Sucht und findet er Gott in den „Dingen", oder will er die Dinge ohne Gott? Erkannten wir doch als das Wesen gottgeheiligter

Liebe die opferwillige selbstlose Hingabe, wie sie in der Freude am Guten, Wahren und Schönen zu Tage tritt (s. o. S. 373 f.)? Und warum erzeugt jene sündlich-leidenschaftliche Weltliebe — die nach Dante „in die Hölle führt" — das Böse, die Lüge, das Häßliche? — Antwort: weil sie eben nicht echte Liebe, sondern Karrikatur des Heiligen, Zerrbild der Liebe, d. h. eitel Selbstsucht ist. Alle Creatur- und Weltliebe, sofern sie ohne Gott die geschaffenen Dinge nicht bloß brauchen (uti), sondern genießen (frui) will, beruht stets auf egoistischem Habenwollen, mag dieses nun in der Form des lüsternen Geizes (= Abgötterei Kol. 3, 5) oder im Dienste lüsterner Verschwendung (Mißbrauch der Dinge 1 Kor. 7, 31) sich geltend machen. Mehr oder weniger bleibt das innerste Motiv doch Genußsucht. Und da bewahrheitet sich das Wort: „Genießen macht gemein". Wenn wir, statt uns dankbar der gottgeschenkten Güter zu freuen, sie im Dienste der eigenwilligen und eitlen Selbstbefriedigung (wider das erste Gebot: 2 Mos. 20, 3 ff.; Mark. 12, 29 f.) abgöttisch werthen und verehren, so wird und muß schließlich der Mensch „durch Dünkel und Selbstheit ins Gemeine gezogen werden" — wie Goethe treffend sagt. — Wir nennen solch „gemeine Egoisterei" — diese eingebildete Selbstherrlichkeit, die stets das Gegentheil von Selbstbeherrschung ist — „eitel", weil sie in der Sphäre des nichtigen Scheins, des Selbstbetrugs sich bewegt (vgl. Ps. 4, 3; 94, 11; Pred. 1, 2; 12, 8 mit Ebr. 3, 13; Gal. 6, 3; Jak. 1, 22). Ja, wir könnten in diesem Zusammenhange die Eitelkeit — das ewige Sichselbstbespiegeln und die Sucht nach Anerkennung von Seiten der Welt — als die gemeinste Schoßsünde der armseligen Menschenkinder bezeichnen (vgl. Röm. 1, 21; Eph. 4, 17; Phil. 2, 3; Gal. 5, 26). Dieser allverbreiteten Eitelkeit liegt stets die hochmüthig-dumme, ehrgeizige Selbstverliebtheit zu Grunde (Joh. 5, 44; 12, 43). Diese ist der contradictorische Gegensatz zu jener gottgewollten und gottgeheiligten Selbstliebe, die auf Ausgestaltung der gottesbildlichen, geistigen Persönlichkeit in uns, wie im Nächsten hinzielt und hinarbeiten soll (§ 16, 3; vgl. Mark. 12, 31). Wo jene überreizte Selbstsucht, das krankhaft exclusive Interesse für das eigene liebe Ich zur Herrschaft gelangt, da zeigt sich nur zu leicht — namentlich bei tiefer angelegten Gemüthern — jener Ekel an sich selbst, der geradezu selbstmörderische Gedanken in seinem Schoße birgt. Oder aber, weil die Selbstsucht alle Selbstzucht scheut, muß sie schließlich bis zu eingebildeter autonomer Selbstherrlichkeit „jenseits von Gut und Böse" sich aufblähen. Bei solchem „Uebermenschenthum" schwindet aber nicht nur die in der Gottesliebe wurzelnde wahre Selbstliebe, sondern es wird auch die dienende, selbstverleugnende Nächstenliebe zu Schanden.

Am klarsten tritt jene fluchwürdige Macht der Sünde uns

entgegen auf der Folie der dienenden und aufopfernden Liebe des Gottes- und Menschensohnes, der sein Leben gelassen, um die Menschheit zu einer lebensvollen Reichsgemeinde Gottes zu vereinigen. Unser Real- und Idealprincip, der Christus für uns und in uns, zeigt uns am deutlichsten, wie und warum die selbstsüchtige Eigenliebe verhängnißvoll, ja tödtend wirkt und wirken muß. Mag der Egoismus in der Form leidenschaftlicher Weltlust auftreten, mag er nach der Art träger Unlust den pflichtmäßigen Dienst versagen — immer wird er die Bande brüderlicher Gemeinschaft zerreißen und zerfressen. Aus der giftigen Wurzel jener dem Fleisch dienenden und dem Gottesgeist widerstrebenden Selbstsucht erwächst nicht blos das Böse, Lügenhafte und Häßliche in ihrer den Menschen entstellenden Macht, sondern auch der mißgünstige und neidische Haß, wie er in geilen Trieben aus allen Keimformen sündlicher Egoität schmarotzerhaft hervorsprießt und schlingpflanzenartig den Lebensbaum der Menschheit zu ersticken droht.

So nagt die Sünde in ihrer böswilligen Eigenart und Unart nicht nur an dem eigenen Lebensmark: wer sein Leben auf Kosten der Anderen zu erhalten sucht, der wird und muß es verlieren (Matth. 10, 39; Luk. 17, 33; Joh. 12, 25). Sie zerstört auch die gottgewollte Lebensgemeinschaft der Menschen unter einander. Mit der Gotteskindschaft und Gottesgemeinschaft der Einzelpersönlichkeit droht auch die Reichgottesgemeinschaft, zu der die Gesammtheit in Christo bestimmt ist (s. o. § 16), zu Scheiter zu gehn. Die sündige Menschheit zerstört durch sich selbst die schöne gottgewollte Gliederung. Entartung und Entgliederung (Desorganisation und Dismembration), Völkerfeindschaft und Völkerhaß — gleichsam ein Krieg Aller gegen Alle — ist die verhängnißvolle Folge der zuchtlos bethätigten Sünde. Der selbstische „Uebermensch" wird zum Unmenschen, so daß sich das Wort (1 Joh. 3, 14): „wer seinen Bruder hasset, der ist ein Todtschläger" in unheimlicher Weise bewahrheitet. Es schwebt wie Verwesungsgeruch über tausend und abertausend Leichen! Und pestbeulenartig greift das Gift sündlicher Liebesleidenschaft um sich und droht den Gesammtkörper zu

verseuchen — ein Beweis, daß die leidenschaftlich-lüsterne Selbstsucht nichts weniger als lebenzeugende Liebesmacht ist. Sie erweist sich vielmehr als todbringende, am Mark des Lebens nagende Schwindsucht. Elend und Siechthum gewinnen die Ueberhand. Und es läßt sich mit Händen greifen, daß die Sünde nicht blos der Leute Verderben ist, sondern daß sie als selbstgewollte auch *schuldbedingend* und *verdammlich* ist. Das kann sie aber nur dann sein, wenn sie *nicht* auf der göttlichen Welt- oder Naturordnung als solcher beruht, sondern als *Selbstthat des Menschen* aus dem eigenwilligen Mißbrauch der Freiheit hervorgegangen ist. Inwiefern solches nicht blos möglich, sondern auch *wirklich* geschehen ist und fort und fort geschieht, haben wir in dem Folgenden weiter zu untersuchen.

2. Was die h. Schrift uns über den *Sündenfall* der ersten Menschen berichtet, darf — trotz dem psychologischen Tiefsinn und der inneren Ueberzeugungskraft jener urgeschichtlichen Ueberlieferung — nicht den Ausgangs- und Anhaltspunkt bilden für unsere *dogmatische* Darlegung über die *Entstehung* und den *Ursprung* der Menschheitssünde. Es bliebe jener Bericht für uns nur eine grau in grau gezeichnete, unverständliche Initiale im Buche der Menschheitsgeschichte, wenn wir das, was dort geschrieben steht, nicht fort und fort im eignen Innern nachzuerleben und nachzuweisen im Stande wären. Dazu kommt, daß für den gläubigen Christen das Bild des ersten, sündig gewordenen Adam den scharfen Contrast bildet zu dem in der Versuchung sich bewährenden zweiten Adam. Der Fall der Protoplasten gewinnt erst in solchem Licht seine verhängnißvoll tragische Bedeutung (s. § 21). Den Stempel der Wahrheit trägt aber jene Urgeschichte insofern, als sie sich bis heute in jedem sündigen Menschenherzen wiederholt. Hat doch selbst ein Philosoph wie *Kant*, das: de te fabula narratur in diesem Zusammenhange hervorgehoben! Insonderheit wird der in christlicher Lebenserfahrung gereifte, in der Schule des Evangeliums zu tieferer Selbsterkenntniß gelangende Mensch es zu bestätigen im Stande sein, daß jede Sünde ihrem giftigen Keime nach aus einer *Lust-*

begierde entspringt, die insofern böse ist, als sie die gottgesetzte Schranke durchbricht und dem Eigenwillen sich in den Dienst stellt. Daß solches unter Vorspiegelung eitler Selbstherrlichkeit geschieht, ist ein Beweis für die verlockende Macht des Bösen. Gott hat den Menschen zur „Freiheit" bestimmt (§ 16, 3). Diese sollte sich in dem willigen Gehorsam des zu Gott geschaffenen Menschenkindes als die Richtung selbstthätigen Willens im Guten bewähren und so zu wahrer (materialer) Freiheit entwickeln. Deshalb hat Gott in weiser Selbstbeschränkung dem Menschen mit dem Bewußtsein der maßsetzenden Schranke auch die Fähigkeit des „Neinsagens", des „Auchanderskönnens", also der Ueberspringung der Schranke verliehen. Der mögliche Mißbrauch der Freiheit (im formalen Sinne) ist die nothwendige Voraussetzung für ihre dauernde Bewährung (im materialen Sinne). Das Gewissen, d. h. das moralische Bewußtsein von dem Seinsollenden, schließt als warnende und mahnende Stimme zugleich dieses in sich, daß es für den Fall der Nichtbefolgung des gottgewollten Guten strafend und richtend reagirt, d. h. das Schuld- und Schamgefühl, die Furcht vor Strafe und Gottesgericht wachruft.

Es liegt also dem Anfang und Keimpunkt der Sünde stets ein Mißbrauch der Freiheit zu Grunde. Das Motiv aber für solchen Mißbrauch kann nur liegen und liegt thatsächlich bis auf den heutigen Tag in jener eigenwilligen Lust des Menschen, selbstherrlich sich die Güter anzueignen, die Gottes Schranken setzendes Gebot ihm annoch versagt hat. Zweifel an Gottes Wort und Gebot, Mißtrauen und Unglaube also, bilden den psychologischen Hintergrund für das thatsächliche Abweichen (Sollte Gott gesagt haben?). Und jenes „Ihr werdet sein, wie Gott, wissend das Gute und Böse" ist die tragische Kehrseite jener vorgespiegelten Selbstherrlichkeit, die ehrfurchtslos sich dem Willen Gottes entgegensetzt, ihm also die Ehre raubt, indem sie „die eigne Ehre sucht". Darin zeigt sich das Eitle und Lügenhafte der Sünde, daß sie eine Gottgleichheit für den Menschen usurpirt, eine „Selbstheit" und „Selbständigkeit", die ihm thatsächlich nicht zukommt, soll

er anders seine Bestimmung zur Gotteskindschaft und -kindlichkeit erfüllen.

Indem der sündigende Mensch kraft selbstherrlichen Eigenwillens Gotte die Ehre raubt, gelangt er gleichwohl nicht zur Selbstbefriedigung, noch auch zum ungestörten Selbst- und Ehrgefühl. Die erwachende Unruhe des Gewissens vergällt ihm den Genuß seiner selbst und macht ihm auch die Lustbegier zur Qual. Nicht nur, daß er „im Genuß verschmachtet vor Begierde", sondern „unbefriedigt jeden Augenblick" zerquält er sich in dem Gefühl der Verschuldung. Und dieses steigert sich in dem Maaße, als das heilige, in Christo erfüllte Gebot — die Grundforderung der Liebe zu Gott und dem Nächsten — seinem Bewußtsein nahe tritt, ohne ihm die Kraft der Erfüllung zu verleihen. Die Strafwürdigkeit und Verdammlichkeit der Sünde tritt ihm doppelt schmerzlich entgegen; der in Christo offenbar werdende Gotteswille dient ihm zum Spiegel tieferer Selbsterkenntniß und zum Motiv der Selbstanklage. Mitten im Genuß äußeren Glückes wird er doch ein Knecht der Todesfurcht und zittert vor dem heiligen Gotteszorn und dem Gericht über die Sünde. Ja, es wird ihm in dieser, seinem innerlichst idealen Wesen widersprechenden Sphäre nimmermehr heimathlich zu Muthe. In seinem Elend fühlt er sich als verlorner Sohn, in dessen Herzen die Sehnsucht nach dem Vaterherzen noch nicht ganz erloschen ist. Trotz jenem tiefempfundenen „Kettenschmerz" ringt er nach Freiheit und weiß es, daß „ein edler Sklave in ihm ist, dem er die Freiheit schuldig ist". Dieses Alles ist ein Beweis dafür, daß die Menschheitssünde in ihrem tragischen Schuldcharakter nicht aus dem eigensten Wesen des Menschen hervorgegangen sein kann, sondern einen unheimlichen, dämonischen Hintergrund haben muß.

3. Der biblische Bericht vom Sündenfall weist durch Erwähnung der „Schlange" auf eine an den Menschen von außen herantretende Versuchung hin. Wir lassen es hier noch dahingestellt sein, ob in dem verführerischen Wort, das sie spricht, der Teufel versteckt ist. Jedenfalls ist es ein geistiges Motiv,

das ſich in den Worten kund giebt: „hat Gott wirklich geſagt?“ und „Ihr werdet ſein wie Gott ꝛc.“ Damit iſt der Keim des Mißtrauens Gott gegenüber und des falſchen, hochmüthigen Selbſtvertrauens in die Seele des Menſchen geſenkt. Mag auch jener „Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen“ dadurch eine „Luſt für die Augen“ geworden ſein: „begehrenswerth“ erſchien er doch nur, „um durch ihn klug zu werden“. Das Verführeriſche war nicht der ſinnliche Reiz, der ja „allen Bäumen des Gartens“ innewohnte. Was das Weib verlockte, war der verbotene Baum und der in Ausſicht geſtellte Erfolg des Eſſens von ihm. Die Zuſtimmung und die darauf folgende Selbſtthat im Widerſpruch zu dem ihm bewußten Gottesgebot iſt und bleibt des Menſchen Schuld und begründet ſeine Strafwürdigkeit, wie ſie in dem darauf folgenden Fluch über die Sünde zu Tage tritt. Aber — abgeſehen davon, daß mit jenem Fluch ſofort auch ein lebenbringendes Segens- und Heilswort verbunden iſt (1 Moſ. 3, 15 f.) — weiſt uns des ſündig gewordenen Menſchen innere Stellung und Herzensbewegung darauf hin, daß er als Sünder zwar nicht der Unſchuldige, aber doch auch nicht der Urſchuldige iſt. Das Erlöſungsbedürfniß und — damit zuſammenhängend — die Erlöſungsfähigkeit erſcheint nicht ausgeſchloſſen, ſondern mit begründet und erklärt durch die Eigenart der vom erſten Adam begangenen, im zweiten Adam zu ſühnenden Sünde.

Hier zeigt ſich — auch wenn wir von dem typiſchen, urgeſchichtlichen Bilde des Sündenfalls abſehen — jener oben erwähnte tragiſche Charakter der Menſchheitsſünde, auf den wir unſerer eigenſten Erfahrung gemäß hinweiſen mußten (S. 4 ff.). Die angſtvolle Gewiſſensunruhe und die peinliche Empfindung der eignen Blöße läßt ſich weder durch entſchuldigendes Gerede, noch durch ſelbſtgemachte Feigenblätterhülle beſeitigen. Das beängſtigende Gefühl der richterlichen Gottesnähe und der verſchuldeten Todeswürdigkeit verſchärft nur noch das Bewußtſein der eigenen Gottesferne und Heilloſigkeit. Und doch zeigt ſich in alledem ein wirkliches und wahres Heilsbedürfniß, welches uns den Beweis liefert,

daß der sündig gewordene Mensch nicht schlechthin heillos und ehrfurchtslos geworden ist. Er hat nicht blos „Lust zur Sünde", er fühlt sie auch als drückende Last. Die von ihm selbst schmerzlich empfundene Dissonanz schreit gleichsam nach harmonischer Auflösung; das friedelose Herz sehnt sich nach dem „süßen Frieden", den es in der eigenen Brust nicht mehr findet — Alles ein Beweis, daß er nicht selbst sozusagen ein Teufel ist. Wie er von Gott auf die Heilsfähigkeit hin angelegt war (s. o. § 16), so ergiebt sich aus jener tragischen Eigenart der Menschheitssünde die mit der Heilshoffnung und Heilssehnsucht verbundene Heilsbedürftigkeit.

Es handelt sich also bei dieser Untersuchung nicht um ein apodictisch hingestelltes oder lediglich aus biblischem Zeugniß sich ergebendes „Dogma" in Betreff des Daseins und versuchlichen Wirkens einer satanischen Geistesmacht. Die täglich erfahrene, in uns selbst sich bezeugende Gewissensunruhe, das sich Hinaussehnen aus der Sklaverei sündlicher Neigung und Gewöhnung, der Zwiespalt im eignen Ich, das stete Ringen des ehrlichen Sünders wider die sündliche Pflichtvergessenheit, wie es auch dem unwiedergeborenen Menschen möglich, ja heißes Bedürfniß ist; endlich die specifisch christliche Erfahrung eines durch den Geist Jesu hervorgerufenen Hasses wider die dämonische Macht des Bösen — dies Alles ist ein Thatbeweis dafür, daß der Mensch sich in der Sünde nicht wie in seinem „Eigenen" bewegt, sondern daß die Sünde noch jetzt fort und fort durch versuchliche Geistesmacht an ihn herantritt.

Nur so erklärt sich uns einerseits der durch alle Völker, ja selbst durch die verwildertsten Menschheitsgruppen hindurchgehende Schrei nach Erlösung und Sühne, wie andererseits die Unfähigkeit, aus eigner Macht über die Sünde Herr zu werden und die Ketten der Knechtschaft zu brechen. Erst die Annahme eines dämonischen Hintergrundes der menschlichen Sünde giebt uns den Schlüssel in die Hand für das Verständniß einerseits unserer Heilsfähigkeit, andererseits unserer Heilsbedürftigkeit. Heilsfähig ist und bleibt auch der sündig gewordene Mensch, weil er eben kein Satan ist, sondern wider die Versuchung zu kämpfen sich bestrebt und innerlich

durch ſein Gewiſſen nach Schuldentlaſtung zu ſeufzen genöthigt iſt. Heilsbedürftig aber muß er ſich gerade in dem Maße fühlen, als er die ihn knechtende Sünde wie eine über ſein perſönliches Wollen und Wirken hinausgreifende, unheimlich zuſammenhängende Geiſtesmacht dämoniſcher Art erfährt und erlebt. Wir werden im nächſten Paragraphen den Nachweis zu führen haben, daß die chriſtliche Satanalogie ſowohl den Ernſt und die Tiefe des Sündenbewußtſeins zu ſteigern, als den Troſt und die Herrlichkeit der Menſchheitserlöſung in das wahre Licht zu ſtellen geeignet iſt.

§ 19. Zuſammenfaſſung.

1. Die Eigenart menſchlicher Sünde beſteht (formal, negativ) in der Auflehnung des Eigenwillens wider das göttliche Gebot (als Unglaube, Ungehorſam, Unrecht, Unwahrheit, Untreue). Sie kennzeichnet ſich (material, poſitiv) als ſchuldvolle Selbſtſucht, wie ſie aller leidenſchaftlichen Weltluſt und trägen Unluſt zu Grunde liegt und ſtatt der in Chriſto gipfelnden Gottesliebe jenen Haß erzeugt, welcher die gliedliche Brudergemeinſchaft der für ein Reich Gottes beſtimmten Menſchheit in verhängnißvoller Weiſe zu zerſtören droht.

2. Der bibliſche Bericht über den Sündenfall als Selbſtthat des zu Gott geſchaffenen Menſchen (§ 16, 2) beſtätigt uns nur die unſerer chriſtlichen Lebenserfahrung bekannte Entſtehung der Sünde aus der böſen Luſtbegierde, die unter Vorſpiegelung eitler Selbſtherrlichkeit durch Mißbrauch der Freiheit Gott die Ehre raubt, während in dem beunruhigten Gewiſſen mit dem Schuld- und Schamgefühl auch das Bewußtſein der Strafwürdigkeit rege wird.

3. Dieſer tragiſche Charakter der Menſchheitsſünde im Zuſammenhange mit der unauslöſchlichen Heilsſehnſucht weiſt darauf hin, daß der Anlaß zur Sünde durch eine verſuchliche Geiſtesmacht an den Menſchen herantritt, ſo daß wir auf einen dämoniſchen Hintergrund des Böſen (§ 20) zu ſchließen berechtigt und genöthigt ſind.

a) Es läge nahe, bei der biblischen Beleuchtung der Sündenlehre chronologisch vorzugehen, d. h. zunächst von dem Sündenfall und dessen Folgen (1 Mos. 3, 6 ff., 4, 8 ff., 6, 17 ff.), resp. vom alttestamentlichen Begriff der Sünde zu reden, um daran den neutestamentlichen zu knüpfen (so neuerdings Clemen s. o. S. 434). Aber schon die reiche Mannigfaltigkeit der Ausdrücke, die die Schrift, wie wir gesehen (S. 432), als Bezeichnungen für die Sünde braucht, weist uns darauf hin, daß es sich hier, auf biblischem Gebiete, nicht um einen bestimmt präcisirten Begriff, noch um eine typische Anfangsform der Sünde handelt, sondern um Etwas, was in der mannigfaltigsten Gestalt die Gottentfremdung des Menschen bis zur Gottlosigkeit und Gottwidrigkeit hinauf kennzeichnet. So lehrt denn auch in Uebereinstimmung mit ihren ersten Blättern die ganze h. Schrift, daß die Sünde zunächst und vor Allem „Uebertretung" (παράβασις), „Verfehlung" (ἁμαρτία), „Gesetzwidrigkeit" (ἀνομία) gegenüber dem göttlichen Willen und Gebot ist. Darauf weisen alle oben (§ 18a) angeführten Ausdrücke hin, sonderlich aber die neutestamentlich geprägten: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία, heißt es (1 Joh. 3, 4); so daß eben deshalb, im Gegensatz zur δικαιοσύνη das Wachsen der Sünde als Zunehmen der ἀνομία bezeichnet wird (Math. 13, 41; 24, 12). Bei Paulus wird dann das Moment der Gesetzesübertretung noch stärker betont (παράβασις, παράπτωμα Röm. 2, 23 ff.; 4, 15; 5, 14; Gal. 3, 19 vgl. mit Matth. 6, 14 f.; Mark. 11, 25 f.; Röm. 5, 15 ff.; Eph. 2, 1 ff.; Kol. 2, 13; Jak. 5, 16). Und das entspricht ja auch der biblischen Erzählung vom Sündenfall, — die jedenfalls als Bericht über einen thatsächlichen Vorgang sich darstellt, wenn auch die kindlich-volksthümliche Einkleidung (das Verbot des Essens) und der geheimnißvolle Hintergrund (das Reden der Schlange) uns ein Recht giebt, ja uns nöthigt, hier nicht buchstäbliche Wirklichkeit, sondern tief innerliche, sinnreiche, auf uralter Ueberlieferung ruhende Wahrheit zu suchen und zu finden. Auf die lehrhaft bedeutsame Tragweite dieser Wahrheit (namentlich in Betreff des dämonischen Charakters der Versuchung) kommen wir w. u. zu sprechen. Hier constatiren wir nur, daß schon beim Fall der Protoplasten der Ungehorsam, die Uebertretung des Gottesgebotes, den Kernpunkt bildet. Darin liegt aber eine Nichtachtung Gottes (ἀτιμάζειν cf. Röm. 2, 24), die dem innersten Motive nach uns den Einblick gewährt in die Eigenart der anfänglichen und gegenwärtigen Menschheitssünde. Wird die sinnliche Lustbegierde, sei es als Hauptanlaß, sei es als Grundcharakter der Sünde gefaßt, so hätten diej. Recht, die das „Fleisch" (σάρξ) oder die leibliche Natur der Menschen als den Fruchtboden, und das „Begehren" (ἐπιθυμία) als die Triebkraft in dem Unkrautsamen der Sünde bezeichnen (vgl. Ernesti, Vom Ursprunge der Sünde nach paulin. Lehrgehalt ꝛc. Bd. I² 1862 S. 292 f.). Ja, die Vertreter dieser „Sinnlichkeitstheorie" könnten sich mit einem gewissen Schein

des Rechtes auf 1 Mos. 6, 3 ff. oder Jak. 1, 14 f. berufen und mit der *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* (= בָּשָׂר) die kosmische Tendenz (*ἀγαπᾶν τὸν κόσμον* 1 Joh. 2, 15 f. mit Matth. 16, 26; Mark. 8, 36: *κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον*) als das wesentliche Moment der Menschheitssünde in den Vordergrund stellen. Es liegt jedoch auf der Hand, daß die h. Schrift sowohl die leibliche Natur des Menschen, als auch das natürliche „Begehren" und die sichtbare Welt als solche auf Gott den Schöpfer zurückführt (1 Mos. 1, 31; 2, 16. 23 ff. בָּשָׂר מִבְּשָׂרִי vgl. Eph. 5, 29: wir sollen das „eigene Fleisch" nicht hassen, sondern es nähren und pflegen; Kol. 2, 23); denn: alle Creatur Gottes ist als solche gut (*πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν* 1 Tim. 4, 4). Daher wird auch an jener Stelle 1 Mos. 6, 3 hervorgehoben, daß die Menschen (wegen ihrer „Verirrung" בְּשַׁגָּם) „Fleisch" geworden seien, so daß, wie v. 5 zeigt, „alles Dichten und Trachten des Herzens durchaus böse ward allezeit" (כָּל־יֵצֶר מַחְשְׁבֹת לִבּוֹ רַק רַע כָּל־הַיּוֹם). Das stimmt genau mit dem Wort des Herrn Matth. 15, 19: aus dem Herzen gehen hervor böse Gedanken (*διαλογισμοὶ πονηροί*) ꝛc. — Werden doch alle drei Worte: *σάρξ, ἐπιθυμία* und *κόσμος* nicht blos sensu medio, sondern im Sinne des Guten und Gottgewollten vielfach gebraucht. So im Munde Jesu Joh. 6, 51 ff., wo er sein „Fleisch" (obwohl das Fleisch als solches nichts nütze ist v. 63 und Matth. 26, 41 von der „Schwachheit des Fleisches" die Rede ist) als geisterfüllte Lebensspeise den Seinen zu essen geben will; oder wo er sogar als der verklärte Herr auf die Wirklichkeit seiner *σάρξ* hinweist (Luk. 24, 39). War doch die Erscheinung des Herrn im Fleisch (Joh. 1, 14 vgl. Joh. 1, 1; Röm. 1, 3: *ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα* cf. Röm 9, 5) nur deshalb möglich und wirklich, weil das Fleisch eben nicht an und für sich sündiger Art ist (vgl. Röm. 8, 3; 1 Petr. 3, 18; 4, 1 *παθὼν σαρκί*). Selbst bei Paulus, der, wie wir w. u. (§ 21, a) sehen werden, das Fleisch allerdings als gegenwärtigen „Wohnsitz" der Menschheitssünde bezeichnet (Röm. 7, 21 ff.; Gal. 5, 16 u. sonst), wird doch die *σάρξ* selbst zur Offenbarungsstätte Gottes (1 Tim. 3, 16 *ἐφανερώθη ἐν σαρκί*), so daß Christo ein *σῶμα τῆς σαρκός* zugeschrieben wird (Kol. 1, 22; vgl. 2 Kor. 5, 16; vgl. Ebr. 2, 14; 5, 7). Das Fleisch, obwohl es als solches „das Reich Gottes nicht ererben kann" (1 Kor. 15, 50 f.) und der Vergänglichkeit unterstellt ist (1 Petr. 1, 24; Ps. 102, 12; 103, 15; Jes. 40, 6 f.), eignet doch den verschiedenen Creaturen Gottes nach seiner schöpferischen Ordnung (1 Kor. 15, 39), um schließlich zu voller Verklärung und Herrlichkeit erhoben zu werden (Off. 21, 1 mit Jes. 40, 5; 66, 22 f.; „alles Fleisch wird die Herrlichkeit des Herrn sehen" und „anbeten vor ihm"). Selbst da, wo die Sünde als „Fleischeslust" bezeichnet und gebrandmarkt wird (1 Joh. 2, 16; Gal. 5, 16; Röm. 7, 14 ff.), handelt es sich nicht um die Sinnlichkeit als solche; — denn es werden auch rein geistige Sünden, wie Hoffahrt, Gesetzlichkeit (Gal. 3, 3), Gottesfeindschaft, ja engelgleiche „Geistlichkeit" dar-

unter befaßt. Vgl. Kol. 2, 18 f., wo von νοῦς τῆς σαρκός und Röm. 8, 6 f., wo von φρόνημα τῆς σαρκός die Rede iſt. Die Sünde zeigt ſich erſt dort, wo aus dem Widerſtreit zwiſchen Geiſt und Fleiſch (Gal. 5, 17; Röm. 7, 14 ff.) die Herrſchaft des letzteren über den erſteren hervorgeht (Röm. 6, 12 ff.). — Ja, ſelbſt das „Begehren" — die ἐπιθυμία als ſolche — iſt an und für ſich nicht ſündlich. Heißt es doch von Chriſto ſelbſt: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα (Luk. 22, 15) und bei Paulus (1 Tim. 3, 1): καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ. Ja, der Apoſtel redet (Phil. 1, 23) von ſeiner ἐπιθυμία „bei Chriſto zu ſein" (vgl. a. 1 Theſſ. 2, 17; Off. 18, 14). Selbſt von den Engeln wird ein ἐπιθυμεῖν ausgeſagt (1 Petr. 1, 12). Erſt da, wo das Begehren als ein „Gelüſte" ſich auf Verbotenes richtet oder maßlos wird, trägt es den Charakter der gottwidrigen Sünde: ſo gegenüber dem Gebot 2 Moſ. 20, 14 (לֹא תַחְמֹד), wo die LXX überſetzt: οὐκ ἐπιθυμήσεις (vgl. Röm. 7, 7 ff.; 13, 9; Eph. 2, 3; Jak. 1, 14; 2 Petr. 2, 11). Mit der „eigenen" fleiſchlichen Begierde (2 Tim. 4, 3) gehen dann die „weltlichen" Begierden (κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι 2 Tim. 4, 2) Hand in Hand (vgl. 1 Joh. 2, 17), ohne daß deshalb die „Welt" als ſolche — auch bei Johannes nicht — als gottwidrig angeſehen oder bezeichnet wird. Sonſt könnte es nicht heißen: Alſo hat Gott die Welt geliebt (Joh. 3, 16; Joh. 6, 14 ꝛc.) und alle Creatur Gottes iſt gut (ſ. o. 1 Tim. 4, 4); denn ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο (Joh. 1, 10; vgl. 1 Moſ. 1, 31; Joh. 1, 1 ff.) und Chriſtus giebt der Welt Leben und Licht (Joh. 3, 19; 6, 33; 8, 12; 9, 5). Erſt die entartete Welt als κόσμος οὗτος (Joh. 8, 23; 12, 31) iſt der Sünde und der ſataniſchen Macht unterſtellt (ſ. Joh. 14, 30). In dieſem Zuſammenhange heißt es: ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται (1 Joh. 5, 19). Denn die Welt hat „das Ihre lieb" (Joh. 15, 19). Ihr Geiſt (τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου 1 Kor. 2, 12; 3, 19) iſt von Gott abgefallen. Als ſolche ſoll ſie „überwunden" werden (1 Joh. 5, 4; Off. 3, 5. 12. 21 ꝛc.); denn der „Welt Freundſchaft" iſt „Gottes Feindſchaft" (Jak. 4, 4). Schon deshalb erſcheint es unmöglich und undenkbar, daß Gott der h. Weltſchöpfer und Welterlöſer irgendwie Urſächer der Sünde iſt. Gott iſt ein Licht und in ihm iſt keine Finſterniß (1 Joh. 1, 5). Er iſt ἀπείραστος κακῶν (Jak. 1, 13). Er haſſet gottloſes Weſen (Pſ. 5, 5; 11, 5; 45, 8; Jeſ. 61, 8; Jer. 44, 4 f.) und iſt nicht ein Gott, der am Frevel Wohlgefallen hat (Pſ. 5, 6; vgl. Jeſ. 1, 24; 63, 10). Wo von Verſtockung oder Steigerung der Sünde durch Gott die Rede iſt (2 Moſ. 9, 16; 14, 4; Röm. 8, 18; 2 Theſſ. 2, 11), da wird dieſe ſelbſt ſtets ſchon vorausgeſetzt; die Steigerung aber trägt den Charakter des Gerichtes (Röm. 1, 24; Pſ. 69, 28; 81, 13 f.) und der zur Entſcheidung drängenden Gottesmacht (Röm. 7, 13: ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς). An und für ſich iſt und bleibt die Sünde ἔχθρα εἰς θεόν (Röm. 8, 7; Jak. 4, 4; vgl. Pſ. 51, 6: an dir allein habe ich geſündiget). Warum? Weil man dem Geſetz Gottes ſich nicht unterſtellen

will (Röm. 8, 6 ff.) und die Uebertretung eines Gebotes die Verſchuldung an Allen in ſich ſchließt (Jak. 2, 10: *πάντων ἔνοχος*).

Es wird daher die Sünde als ein *εἰσερχόμενον* bezeichnet (Röm. 5, 12 ff.). Wie im A. T. die Geſetzesübertretung (5 Moſ. 27, 26; Pſ. 119, 21; vgl. 2 Moſ. 20, 5; Apoſtg. 7, 53) und Bundbrüchigkeit (Pſ. 50, 16 f.; Jer. 11, 3) als die ſpecif. Momente der ſchuldbedingenden und fluchbringenden Sünde erſcheinen (פֶּשַׁע, חַטָּאת), ſo im N. T. die Auflehnung des Willens (alſo der eigenwilligen Freiheit) wider das ſchon altteſtamentlich geoffenbarte Geſetz der Liebe (5 Moſ. 6, 4 ff.; 3 Moſ. 19, 18; Matth. 22, 39; Joh. 13, 34). Ihm zu gehorchen, iſt der Menſch ſchuldig (*ὀφείλετε* Röm. 13, 8); wer es nicht thut, bleibt als Schuldbeladener unter dem Fluch des Geſetzes (*κατάρα τοῦ νόμου* Gal. 3, 14) und dem Gericht unterſtellt (*ὑπόδικος* Röm. 3, 19 ff.) und muß des Gotteszornes gewärtig ſein (Eph. 2, 3; Joh. 3, 18. 36). Die klar bewußte Abſichtlichkeit iſt nicht ein weſentliches Moment des bibl. Sünden- und Schuldbegriffes. Redet doch das A. T. (4 Moſ. 15, 29) wie das neue auch von Sünden der Unwiſſenheit (Apoſtg. 3, 17; 17, 30 vgl. mit 3 Moſ. 5, 18; 4 Moſ. 15, 22; Pſ. 19, 13; 1 Petr. 1, 14; Luk. 23, 34; Röm. 7, 7 ff.) im Unterſchiede von geſteigerten, eventuell unvergebbaren That- und Geſinnungsſünden (vgl. 1 Moſ. 15, 30 mit Jak. 4, 17; 1, 15; Matth. 12, 31 f.; Ebr. 10, 26 f., ſ. w. u. § 22, a). Nur daß die Schuld ſelbſtverſtändlich in graduellem Fortſchritt ihren Höhepunkt erreicht durch bewußte Nichtachtung des Geſetzes oder der Gnade (Röm. 4, 15; 5, 13; 7, 13). — So ſehr aber die Sünde verneinenden Charakter trägt, ſo erſcheint doch die eigenſüchtig-ſelbſtiſche Luſt als ihr ſpecifiſches Motiv und die nichtige Eitelkeit und Ehrſucht vor den Menſchen (Joh. 5, 44; 12, 43 ff.) als der Hauptgrund jenes Unglaubens, der aller Sünde innewohnt (Röm. 14, 23: *πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν*). Denn alle Lüge (Joh. 8, 44), alle Gottloſigkeit und Abgötterei (1 Joh. 5, 21) wurzelt im Unglauben. Chriſtus ſelbſt — deſſen Geiſt die Welt überführen ſoll von der Sünde, „daß ſie nicht glauben an ihn“ (Joh. 16, 9) — hebt warnend hervor, daß die „Liebe zum eignen Leben“ (Joh. 12, 25: Luk. 17, 33; Matth. 10, 39) — kurz das *ἑαυτῷ ζῆν* (Luk. 14, 26; vgl. 1 Kor. 10, 24; 2 Kor. 10, 24; Phil. 2, 21: ſie ſuchen Alle das Ihre! 2 Tim. 3, 2: *ἔσονται οἱ ἄνθρωποι φίλαυτοι* ꝛc.) — der Cardinalpunkt der tragiſchen Menſchheitsſünde ſei; tragiſch, weil ſie als Widerſpruch zum vornehmſten Gebot aufopfernder Liebe (Mark. 12, 30 f.) das „Verlieren des Lebens“ (Matth. 10, 39; Luk. 17, 33; Joh. 12, 25) und den brudermörderiſchen Haß (1 Moſ. 4, 6 ff.; vgl. 1 Joh. 3, 12—15; 2, 11; Matth. 5, 21) zur Folge hat; ja ſchließlich zu jenem Gottgleichſeinwollen führt, wie Paulus es 2 Theſſ. 2, 3 ff. (vgl. Phil. 2, 6) als Höhepunkt der Sünde ſchildert.

Alles das entſpricht nun jener einfältig ſchlichten, aber unerſchöpflich tiefen bibliſchen Erzählung vom erſten Sündenfall. Die Uebertretung gott-

gesetzter Schranken (1 Mos. 2, 17), verbunden mit dem Mißtrauen gegen Gottes Wort (1 Mos. 3, 1) und dem angemaßten Gelüste nach gottgleicher Erkenntniß und Seinsweise (1 Mos. 3, 5) zerstört die Kindlichkeit des zu Gott geschaffenen Menschen und giebt ihn preis den furchtbaren Folgen angemaßter Selbstsucht und Selbstherrlichkeit: dem peinlichen Gefühl der eigenen Blöße (1 Mos. 3, 7), dem qualvollen Schuldbewußtsein trotz allem Versuch der Selbstentschuldigung (1 Mos. 3, 12 ff.), der innerlich-angstvollen Furcht vor Gott dem Herrn (v. 9 f.) und dem drohenden Todesfluch (v. 16 ff.). Daß aber der sündig gewordene Mensch in seinem Scham- und Schuldgefühl, in seinem leiblichen und geistigen Gewissen, trotz aller Furcht den ihn suchenden Gott empfindet und ihn als Heilbringer und Blöße deckenden Retter erlebt (1 Mos. 3, 15. 20 f.), kann uns als ein Beweis dafür gelten, daß er sich in der Sünde nicht verstockt hat, daß er nicht selbst zum Dämon geworden. In dem bibl. Bericht deutet die redende Schlange jedenfalls auf eine Geistesmacht versuchlich-betrügerischer Art und nöthigt uns, den Ursprung der Sünde in einem geheimnißvoll-satanischen Hintergrunde zu suchen (vgl. Weish. Sal. 2, 23 ff.: durch des Teufels Neid ist der Tod in die Welt gekommen). Darum nennt Christus den Teufel den „Menschenmörder von Anfang" (Joh. 8, 44), dessen „Eigenes" die Lüge ist. Und Paulus, obwohl er den Eintritt der Sünde in die Welt als durch den „Einen Menschen" (δι' ἑνὸς ἀνθρώπου) verursacht ansieht (Röm. 5, 12 vgl. mit 1 Kor. 15, 21 f.), faßt doch den ersten Sündenfall als „Betrug" von Seiten der Schlange (2 Kor. 11, 3) und bezeichnet ausdrücklich das Weib als die „Verführte" (ἐξαπατηθεῖσα 1 Tim. 2, 4). Es ist gewiß nicht grundlos, sondern beruht auf alter Ueberlieferung, daß der Prophet Jesaja (27, 1) den „Leviathan" als die „flüchtige" und „gewundene Schlange" bezeichnet, und daß bei der schließlichen Ueberwindung des Bösen die „alte Schlange" ausgeworfen (Off. 12, 9) und geradezu διάβολος und σατανᾶς genannt wird (Off. 20, 2). Für die ersten Menschen freilich — wie für Tausende heut zu Tage — ist wohl kaum ein klares Bewußtsein jener dämonisch versuchlichen Macht vorauszusetzen. Darin liegt eben das betrügerische Moment in jenem Geist der Lüge (1 Joh. 4, 6; Eph. 4, 14 f.; Ebr. 3, 13; 2 Kor. 11, 3). Und darin liegt es ferner begründet, daß der „armselige Mensch" ein „Sklave der Sünde" (Joh. 8, 34; Röm. 6, 16) und „ein Kind des Zornes" (Eph. 2, 3) geworden ist. Daraus erklärt es sich endlich, daß er die Sünde nicht blos als böse Lust, sondern stets auch als schwere Last empfindet und nach ihrer Ueberwindung — wenn auch vergeblich — ringt und ringen soll (s. 1 Mos. 4, 6 ff.; Röm. 6, 12 ff.). Seine Heillosigkeit, wie Heilsbedürftigkeit tritt in dem Seufzer zu Tage (Röm. 7, 24): ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου (vgl. Klaiber, Die neutestam. Lehre von der Sünde 1836; Krabbe, L. v. der Sünde und dem Tode 1836; Ernesti,

„Vom Urſprunge der Sünde", 2. A. I, 1862 (mit beſ. Berückſichtigung des paulin. Lehrgehalts). Clemen a. a. O. ſ. o. S. 434.

b) In der kirchlichen Entwickelung der Lehre von der Sünde berührt es wohlthuend, daß von Anfang an — und im weiteren Fortſchritt ſeit dem 5. Jahrh. mehr und mehr — der Gedanke energiſch abgewieſen wird, als könnte Gott Urſache der Sünde (causa peccati) ſein. Mochte bei der uralten Zweifelfrage πόθεν τὸ κακόν? die Antwort noch ſo verſchieden ausfallen, das chriſtlich-kirchliche Bewußtſein reagirte gegen jede Deutung, die den Schuldcharakter und die knechtende Macht des gottwidrig Böſen in Zweifel zog. Wo man die Sünde gnoſtiſch-manichäiſch auf die Materie (ὕλη) zurückführte und ſo zu einem dualiſtiſch-peſſimiſtiſchen Determinismus gelangte, der die Sündenſchuld aufzuheben drohte, betonten bereits die griechiſchen Kirchenväter den Freiheitsgrund der Sünde (das ἑκούσιον oder αὐτεξούσιον), um ihre Verdammlichkeit klar zu ſtellen. Und wo im pelagianiſchen Sinne (optimiſtiſch) das Böſe nur als levis macula erſchien, ſofern das liberum arbitrium gleichſam als res integra angeſehen und die (relative) Ueberwindbarkeit der Sünde durch den freien Willen behauptet wurde, da betonte die Kirche unter Vorgang Tertullians und Auguſtins die knechtende Macht der unſerer Natur anhaftenden Sünde. Trotz ſeiner Prädeſtinationslehre hielt auch Auguſtin daran feſt: Deus non creator, sed ordinator peccati. Und obwohl er den Manichäern gegenüber den Gedanken feſthielt, die Sünde ſei keine substantia, kein wirkliches esse, kein effectus, ſondern ein defectus, eine privatio boni, hob er doch dem pelagianiſchen Optimismus gegenüber die massa perditionis hervor und wies darauf hin, daß durch den Sündenfall kraft der prava concupiscentia aus dem Zuſtand des posse peccare ein allgemeines non posse non peccare entſtanden ſei.

Gegenüber dem im Mittelalter zur Herrſchaft gelangenden (halben) Pelagianismus wird von der Conf. Aug. (Art. II u. XIV) mit Entſchiedenheit hervorgehoben, daß der ſündige Menſch propriis viribus nichts zu ſeiner Erlöſung und Rechtfertigung thun könne. Obwohl alle Menſchen secundum naturam propagati mit der Sünde behaftet erſcheinen, ſofern ſie sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum (prava) concupiscentia geboren, thatſächlich einer Wiedergeburt bedürfen (Art. II), ſo iſt die Natur doch ſelbſt nicht Urſache der Sünde (vgl. Form. Conc. II, S. 521 ff.); denn Deus creat et conservat naturam und die causa peccati iſt lediglich die voluntas malorum (vid. diaboli et impiorum), quae non adjuvante Deo avertit se a Deo (C. A. Art. XIX). Demgemäß hebt Melanchthon hervor: peccatum non est res condita a Deo, sed est horribilis destructio operis et ordinis divini; und dem entſprechend ſagt Quenſtedt: quidquid uspiam ἀνομίας est, id omne liberae ipsius creaturae voluntati, in agendo sponte sua deficienti, adscribendum est. Daher gilt als eigentliche

(formale) Definition der Sünde: transgressio, seu aberratio a lege divina (Hollaz). Das Moment der bewußten Absichtlichkeit wird nicht zum Begriff der Menschheitssünde gerechnet. Voluntarium ist sie nur insofern, als sie — sei es als habitus, sei es als actus — voluntati adhaeret (subjective), non quatenus a voluntatis deliberatione proficiscitur (effective). Darin liegt die Anerkennung eines Unterschiedes zwischen der allgemein herrschenden Menschensünde (s. w. u. peccatum originale § 21, I) und der satanischen, die stets den Charakter bewußter Absichtlichkeit trägt, während sonst — wie wir sehen werden — bei den a. DD. die Gefahr vorliegt, beiderlei Sündenformen, weil sie an und für sich, d. h. abgesehen von der Gnadenwirkung „Verdammniß und ewigen Tod" zur Folge haben (Conf. Aug. Art. II), mit einander zu vermengen. Jedenfalls galt schon die prava concupiscentia (nach Aug.) als verdammliche Sünde. Namentlich im Gegensatz zur späteren römischen und socinianischen Anschauung, wo als Sünde nur die „absichtliche Gesetzesübertretung" (voluntaria legis transgressio) bezeichnet wird, mußte der Satz aufrecht erhalten werden: peccati generatim considerati definitionem non ingredit τὸ ἑκούσιον. Die Sünde wurzelt aber im Unglauben (incredulitas summum peccatum F. C. II, p. 633, 2), nicht im Wesen und in der Substanz der menschlichen Natur als solcher (s. Form. Conc. Epit. I, p. 520 ff.); sie wird als gottwidrige Willensrichtung vom Gesetz gestraft und auch durchs Evangelium aufgedeckt, sofern dieses „Buße predigt" (F. C. p. 633, 1 f.). Es bleibt also bei der mehr negativen Definition: vol. se avertens a Deo. Das positive Moment der Weltlust und Selbstsucht, obwohl z. B. von Augustin (als amor sui und amor mundi) vielfach angedeutet und mit der prava concupiscentia combinirt, wird von unseren a. DD. nicht näher entwickelt. Um so entschiedener betonen sie den Schuldbegriff und die Strafwürdigkeit der Sünde. Im Anschluß an Anselm's Definition der Sünde (Deo non reddere debitum) wird neben der obligatio (der Verpflichtung) der Schuldzustand als reatus betont, und zwar als reatus culpae, sofern der Sünder gleichsam sub macula constrictus der ira Dei unterstellt sei, wie als reatus poenae, sofern die vindicta von seiten des heiligen Gottes als die nothwendige Folge der Sünde erscheint.

Der altdogmatische Sündenbegriff wird nicht blos exemplificirt an dem ersten Sündenfall, sondern dieser selbst wird meist zum Ausgangspunkt der ganzen Sündenlehre gemacht. Das peccatum originans — wie man den Fall Adams im Unterschied von dem allgemein menschlichen peccatum originale originatum (s. § 21, 1) bezeichnete — wird (im Anschluß an den Ausspruch Augustins: nos omnes fuimus ille Adam) generalisirt und daraus die Bestimmungen über die Eigenart menschlicher Sünde über-

haupt entnommen. Calvin's Standpunkt war der ſupralapſariſche, indem er den Fall Adams ſchon als Vorherbeſtimmung Gottes faßte (Inst. III, 13, 8): lapsus est homo, quia Dominus ita expedire censuerat. Dagegen erhoben die lutheriſchen Dogmatiker Proteſt. Trotz dem Calvin'ſchen Zuſatz: cadit Adam Deo sic ordinante, sed cadit suo vitio — erkannten ſie hier die Gefahr, den Schuldbegriff aufzuheben, indem man Gott zur Urſache der Sünde mache. Was Auguſtin im Hinblick auf den thatſächlichen Fall Adams (alſo infralapſariſch) ausſpricht: o felix culpa Adami, quae talem meruit redemptorem — klingt zwar auch bedenklich, hat aber doch ſeine relative Berechtigung. Als causa interna für den Sündenfall wird (von Quenſtedt) hominis primi intell. et vol. a Deo se avertens bezeichnet; causa externa seu principalis ſei die seductio satanae. Der Unglaube (incredulitas) verbunden mit dem appetitus sensitivi (?), d. h. der inordinata fructus vetiti concupiscentia ſei die Form (causa form.), d. h. nach unſerer Sprechweiſe das charakteriſtiſche Moment in der Menſchheitsſünde. Daß dadurch die justitia concreata (ſ. o. S. 390 f.) verloren gegangen, ergiebt ſich von ſelbſt und iſt ſpäter, bei der Lehre von der Erbſünde und ihren Folgen darzulegen (§ 21, b).

So ſehr wir bei der altdogmatiſchen Lehre es als Mangel empfinden, daß ſie den Unterſchied zwiſchen menſchlicher und ſataniſcher Sünde (alſo auch der Verſchuldigungsſtufen) nicht ausreichend klarſtellt, ſowie daß die Sünde ohne poſitive Näherbeſtimmung als „Begehren im Widerſpruch zum Geſetz" charakteriſirt wird, ſo entſchieden müſſen wir den heiligen Ernſt anerkennen, mit dem dieſe ganze Frage — gegenüber manichäiſcher Verfeſtigung und pelagianiſcher Verflüchtigung des Sündenbegriffs — ins Auge gefaßt und unter energiſcher Betonung des knechtenden Schuldmoments und des heiligen Gotteszornes über die Sünde die Heilloſigkeit und Heilsbedürftigkeit des Sünders gewerthet wird. In dieſer Beziehung blieb Luthers tiefe Sündenerfahrung — „meine Sünde, meine Sünde!" — als Folie der Gnadenerfahrung maßgebend auch für die Grundgedanken der lutheriſchen Bekenntniſſe und der dogmatiſchen Lehrentwickelung.

c) Was den uralten (heidniſchen) und neueſten (modernen) Gegenſatz zur bibliſch-kirchlichen Lehre von der Sünde betrifft, ſo erſcheint es mir nicht richtig, bei der Bekämpfung falſcher Sündenbegriffe vom Problem der ſogen. „Erbſünde" oder von dem Geheimniß des erſten Sündenfalls ſeinen Ausgangspunkt zu nehmen. Die Appellation an das eigene Gewiſſen und an das gegenüber dem Sittengeſetz ſich ſteigernde Schuldgefühl des ehrlich ſich ſelbſt beurtheilenden Menſchen iſt die einzig richtige und wichtige Inſtanz, um jenes wahre und heilſame Selbſtgericht herbeizuführen, das — im Gegenſatz zum eingebildeten (phariſäiſchen) „Selbſtgefühl" — die Sehnſucht nach Erlöſung wachruft. In dieſer Hinſicht iſt nicht das „äußere Geſetz in

Geboten", sondern vor Allem die im Evangelium von *Christo* ausgeprägte Gestalt der sich aufopfernden Liebe das Mittel der tiefsten Demüthigung und Selbstanklage. Mit dem Zöllner- und Schächerbewußtsein (vgl. Bd. I, § 6 S. 466 ff.) steht und fällt die *ethische* und *religiöse* Selbstbeurtheilung des zerschlagenen Sünders. Diese *erfahrene Gewissensnoth* ist und bleibt auch der Ausgangspunkt für den vertieften Sünden- und Schuldbegriff und die gesammte dogmatische Lehre von der Heilsbedürftigkeit des Menschen.

Das Wort „Sünde" bleibt unverstanden, ja muß im Grunde überall dort abgelehnt oder abgeschwächt werden, wo man das religiöse Interesse dem speculativen opfert und die Sünde nicht als *schuldbedingenden*, unser Kindesverhältniß zu Gott zerstörenden (selbstsüchtigen) *Eigenwillen*, sondern als *nothwendiges Moment menschlich-natürlicher Entwickelung* faßt. Das kann in *optimistischer* Form und Tendenz geschehen, sofern man das Böse aus der creatürlichen Schwachheit und Unvollkommenheit (resp. Unwissenheit) menschlichen Wesens herleitet und als Durchgangsmoment für die sittliche Selbstbehauptung des geistigen Willens gegenüber der *sinnlichen* Seite unserer Natur auffaßt. Dann erscheint — wie beim alten Pelagianismus, so beim neueren (deistischen) Rationalismus — das Böse nur als levis macula, als zu überwindendes und überwindbares Moment in der natürlich-sittlichen Entwickelung der Menschheit zu wahrer Freiheit. — *Pessimistisch* wird und muß sich diese Anschauung gestalten, sobald man die sinnlich-leibliche Seite des Menschen (das „Fleisch" s. o.) nicht blos als den fruchtbaren *Boden* für die Unkrautsaat der Sünde ansieht — denn das ist sie ja in der That (Gal. 6, 8) — noch auch als die erfahrungsmäßige *Wohnstätte* sündlicher Gelüste — denn das ist sie gleichfalls (Röm. 7, 17 ff.; Gal. 5, 16) —, sondern als den *nothwendigen* Keim- und Ursprungspunkt des Bösen überhaupt auffaßt. So muß die Sünde — wie beim alten Manichäismus und neueren (pantheistischen) Naturalismus — als substantielles Element im Wesen des Menschen und im Proceß eines geistig-geschichtlichen Fortschritts erscheinen. —

In beiden Fällen wird das *Gottwidrige*, mit einem Wort der *unfrei machende Schuldcharakter* und die Verdammlichkeit der Sünde verkannt, ja geradezu das Böse auf Gott (resp. die „Natur") zurückgeführt und die anklagende Macht des subjectiven Gewissens und des objectiven Sittengesetzes niedergeschrieen durch optimistische oder pessimistische Deutung des deterministisch gedachten menschlichen *Entwickelungsprocesses*.

Man verkennt dabei zweierlei. Ist die Sünde mit der sinnlich-leiblichen Naturseite des Menschen wesentlich (substantiell) verknüpft, so könnte eine Befreiung oder Erlösung nur durch *Ertödtung* der Leiblichkeit, d. h. durch Aufhebung der menschlichen Eigenart (auf dem Wege selbstmörderischer Askese!) möglich sein. Ist die Sünde aber mit dem geschichtlichen Entwicke-

lungsproceß nothwendig verbunden, ſo muß Gott, der ſolchen Proceß gewollt und geordnet hat, der eigentliche Urſächer des Böſen ſein, d. h. das Böſe hörte auf, Sünde (gottwidriges Wollen) zu ſein. In beiden Fällen verlöre die Sünde ihren Schuldcharakter. Fragt man aber, warum denn Gott als der Allwiſſende den Menſchen ſo geſchaffen, daß er ſündigen konnte, und warum er, als die allmächtige Liebe, nicht von vornherein die Sünde unmöglich machte, ſo zerſtört man das Freiheitsproblem, verkennt die Selbſtbeſchränkung des Gottes der Geſchichte und macht eine ethiſch-religiöſe Entwickelung der Menſchheit unmöglich. Mit einem Wort: der Determinismus iſt der Tod für alle ſittliche Selbſtbeurtheilung und religiöſe Selbſtverurtheilung des ſchuldbewußten Menſchen. Hier begegnen ſich die Extreme des deiſtiſchen Rationalismus und pantheiſtiſchen Naturalismus. Sie wurzeln beide in der altheidniſchen (im Gnoſticismus und Manichäismus offen zu Tage tretenden) Idee von der Leiblichkeit als dem Urſprungspunkt und eigentlichen Träger der Sünde. Dieſe ſogen. „Sinnlichkeitstheorie“ — die geeignet iſt, mit dem ethiſch-religiöſen Schuldcharakter des Böſen auch das geiſtige Freiheitsmoment in der ſündlichen Verneinung des guten und heiligen Gotteswillens über Bord zu werfen — läßt ſich ebenſo bei den Stimmführern des alten Rationalismus, wie in den Kreiſen des ſpeculativen und myſtiſchen Pantheismus nachweiſen. Ja, auch die moderne, von Ritſchl beeinflußte Theorie ſcheint mir dem Vorwurf einer Abſchwächung des Sünden- und Schuldbegriffs nicht entgehen zu können.

Kant hat bekanntlich mit ſeinem „radicalen Böſen“ der oberflächlichen, vulgär-rationaliſtiſchen Sinnlichkeitstheorie entgegentreten und durch den „kategoriſchen Imperativ“ des Sittengeſetzes das Bewußtſein der Pflichtverletzung als des Weſens der ſchuldbedingenden Sünde ſchärfen wollen. Und in gewiſſem Sinne müſſen wir dieſem „Zermalmenden“, dieſem modernen „Moſes“ das Verdienſt zuſchreiben, dem ſchwächlich-pelagianiſirenden Optimismus durch Hinweis auf den allgemein menſchlichen nnd unausrottbaren „Hang zum Böſen“ entgegengetreten zu ſein. Es iſt ſogar für Kant bedeutſam, daß er dieſen „Hang“ — ähnlich wie Jul. Müller in ſeiner Art — auf einen vorzeitlichen Fall der einzelnen Seelen (in der intelligiblen Welt) meint zurückführen zu müſſen, um den Schuldcharakter des Böſen zu wahren. Das will aber Alles nicht recht ſtimmen zu dem „empiriſchen“ Charakter des Menſchen, wie Kant ihn auffaßt. Denn da wird ihm nicht blos das Freiheitsmoment problematiſch, ſondern der „ſinnliche Hang“ erſcheint als das ſpecifiſche Moment und die Haupturſache der Abweichung vom Pflichtgefühl. Und dieſes wiederum ruht auf autonomer Grundlage, ſo daß der beginnenden Selbſtanklage doch ſchließlich eine tugendhaft-autonome Selbſterlöſung entſpricht! Kant weiſt allerdings den Gedanken energiſch zu-

rück (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft I, 2), daß das Böse in der sinnlichen Anlage des Menschen bereits enthalten sei (dann wäre es etwas Thierisches, Unzurechnungsfähiges); aber er will auch davon nichts wissen, daß der sündliche Hang Product des bewußt bösen Willens sei (das wäre teuflisch)! Vielmehr erscheint ihm das Böse als diejenige „Verkehrtheit des Herzens", da man die „subordinirten Triebfedern" — also die sinnliche Neigung — in die „Maxime des Handelns aufnimmt"; und „radical" nennt er es, weil es uns angeboren und zugleich als „von uns selbst zugezogenes Böses" (unserer „Natur" anhaftend) die gesammte Grundlage unserer Maximen unter den Gesichtspunkt einer sinnlich motivirten „Selbstliebe" zu stellen geeignet ist. Demgemäß heißt ihm „sündigen" soviel als: wider das moralische Gesetz des Guten — sofern man es als „göttliches Gebot" faßt — sich auflehnen, indem statt des Uebergewichts der „geistigen Motive" ein „Uebergewicht der sinnlichen Antriebe" sich geltend macht.

Trotz dem immer wieder bei Kant sich vordrängenden tiefen Gedanken, daß das Böse in der „freien Willkür" der Wahl (als dem „moralischen Vermögen des Menschen") wurzeln müsse, weil es nur dann ihm auch als Schuld (reatus, culpa, dolus, malus dolus) zugerechnet werden könne, bleibt dieser geistige Freiheitsgrund des Bösen ihm ein rein „intelligibler", weder empirisch noch geschichtlich (in der Zeitfolge) nachweisbar. Er ruht gleichsam in dem mystischen Hintergrunde eines vorzeitlichen Falles (peccatum originarium als „intelligible That", blos durch Vernunft (?) ohne alle Zeitbestimmung erkennbar!). Erfahrungsmäßig ist es doch das „natürliche" Uebergewicht der „sinnlichen Antriebe", wodurch nach Kant's Auffassung die Sünde oder das „moralisch Böse" sich kennzeichnen soll, während ihm ein „Ursprung des Bösen" aus dem „rein geistigen Wesen" (z. B. des teuflischen Versuchers!) schlechterdings unerklärbar erscheint (a. a. O. I, 4. Vgl. Paul, Kants Lehre vom radicalen Bösen 1865).

So bleibt denn auch hier die Auffassung vom Wesen und der Entstehung der Sünde, im Zusammenhange mit der menschlichen „Gebrechlichkeit" (fragilitas) und „Unlauterkeit" (impuritas), gebannt unter die „Sinnlichkeitstheorie", so daß auch der Höhepunkt der „Bösartigkeit" (corruptio, pravitas, vitiositas) aus der „Versuchung des Fleisches" und dem „Widerstreit desselben wider den Geist" hergeleitet wird. Daß die Berufung auf die Schrift (1 Mos. 6, 5), näher: auf Paulus (Röm. 7, 15 ff.; Gal. 5, 17 ꝛc.) hier nicht am Platze ist, haben wir bereits oben (S. 448 f.) nachgewiesen, während das Wahrheitsmoment jener Theorie (die erfahrungsmäßige Oberherrschaft des Fleisches im natürlichen, sündig gewordenen Menschen s. w. u. § 21) erst dort zur Geltung kommen kann und darf, wo man den geistig bösen Hintergrund im Begriff, Wesen und Ursprung der Sünde erfaßt und zugestanden hat (vgl. Erneſti, Vom Ursprunge der Sünde ꝛc. Bd. I gegen die „Theorie

vom Ursprunge der Sünde aus der Sinnlichkeit" ꝛc. 2. Aufl. 1862, S. 26 ff.; s. dagegen Holsten, Die Bedeutung des Wortes σάρξ im N. T. 1855; Wendt, Die Begriffe „Fleisch und Geist" im paulin. Sprachgebrauch 1878; Clemen a. a. O. S. 179 ff., 257).

Die Sinnlichkeitstheorie bleibt m. E. unüberwunden, so lange man das Böse als ein naturnothwendiges Moment der menschlichen Entwickelung ansieht. Das kann so geschehen, daß man die Sünde (wie Fichte that) aus der „natürlichen vis inertiae" herleitet, oder mit Hegel (Strauß, Biedermann § 769) als „Stehenbleiben auf der Naturstufe", als die „vom Ganzen sich isolirende Endlichkeit" bezeichnet; oder aber mit Schleiermacher (I, 399 ff.) definirt: als „eine durch Selbständigkeit der sinnlichen Functionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes", resp. als ein „Nochnichtgewordensein des Guten" (des „höheren Selbstbewußtseins") durch die reagirende Macht des „niederen" oder „sinnlichen Selbstbewußtseins"; oder aber mit R. Rothe (Ethik I², S. 241 ff.) „als autonome Wirksamkeit des Sinnlichen" (statt der Vergeistigung des materiellen Substrats)!

Von diesem Standpunkt aus wird die Sünde mit der Geschichtsentwickelung als nothwendig verknüpft gedacht, wobei das Zerstörende, Widerspruchsvolle, Todbringende und Schuldbedingende des gottwidrig Bösen verkannt, ja schließlich Gott selbst als Ursächer oder Veranstalter des Bösen (Clemen) gefaßt werden muß. Der „Sündenfall" erscheint dann entweder (wie bei den mystischen Theosophen) als erste Bethätigung sinnlicher (Geschlechts-)Lust; oder aber (wie bei den pantheistischen Geschichtsphilosophen) als „der erste große Fortschritt in der menschlichen Selbstständigkeit" (D. Strauß), als das „erste Wagestück der Vernunft" (Schiller) oder als „Uebergang von der Thierheit des Menschen zu wahrer Freiheit" (Hegel), ja als berechtigte Auflehnung des zur Gottgleichheit sich emporringenden (prometheischen) Menschengeistes gegen die Willkürmacht (Imperiosität, Heteronomie) eines angeblich göttlichen Machthabers (E. v. Hartmann, Nietzsche)! Von diesem Standpunkte aus ist es erklärlich, daß man den Kain als Prototyp menschlicher Geistesgröße (Byron, neuerdings v. Mayer) und den Lucifer als den (mit der Venus verbundenen) Licht- und Freiheitsbringer der Menschheit verherrlichen konnte (Richard Dehmel)!

Daß der Sünde selbst, wie dem ersten Sündenfall ein Verderben bringendes, geistig-dämonisches Element als treibendes und versuchliches Motiv zu Grunde liegt, davon will die gesammte „moderne" Weltanschauung, — auch auf dem Gebiete der neueren Theologie, wie es scheint — nichts wissen. In der sogen. Ritschl'schen Schule, wo nach des Meisters Ausdruck das Moment der „Unwissenheit" und des „Unwerths" der Sünde stark betont wird (vgl. R. u. V. III² S. 77), liegt zwar ein ziemlich allgemeiner Protest gegen die „erbsündliche" d. h. „physisch bedingte" Corruption vor

(s. w. u. § 21, c); aber der spezifisch geistige Charakter der Sünde als gottwidriger Willensrichtung und Uebertretung des göttlichen Gebotes tritt doch in dem Maße zurück, als das „Gesetz" selbst abgeschwächt und die im „Evangelium" allein zu Tage tretende sündentilgende Gottesliebe zur alleinigen Folie der Sündenerkenntniß gemacht wird. Selbst in Kaftans sonst tiefgehender Darlegung kommt das Schuldmoment in dem Begriff der Sünde nicht zu voller Klarheit, weil er von „schuldloser Sünde" redet und den Unterschied der Schuld- und Sündenstufen ohne Rücksicht auf den dämonischen Charakter und Hintergrund des ausgereift Bösen darzulegen unternimmt (vgl. Dogmatik S. 320 ff., dagegen Fr. Nitzsch a. a. O. S. 303). Erst die christliche Lehre vom Satan schützt uns wie vor optimistischer, so vor pessimistischer Sinnlichkeitstheorie und lehrt uns die Sünde im Zusammenhange mit dem „Geist, der stets verneint" erkennen und in ihrem tragischen Schuldcharakter tiefer erfassen.

§ 20. Die Lehre vom Teufel und dem satanischen „Reich des Bösen".

1. Bei der Frage nach dem Dasein eines bösen Geisterreiches, bezw. eines persönlichen Teufels an seiner Spitze handelt es sich für uns nicht mehr um die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit der Existenz solcher Geistwesen. Wir haben das Dasein der Engel (als freier, gottgeschaffener, persönlicher Geistwesen) bereits als möglich, wirklich und für den christlichen Heilsglauben hochbedeutsam erkannt (§ 17). Daraus ergiebt sich von selbst die Folgerung, daß es auch abgefallene Geister geben kann, selbst wenn wir (s. w. u. sub 2) das Motiv ihres Abfalls und den wirklichen Eintritt einer gottwidrigen Willensentscheidung innerhalb der reinen, in Gottesgemeinschaft stehenden Geisterwelt zu begreifen, d. h. in seiner logischen Evidenz zu erfassen nicht im Stande sind (s. o. § 18, S. 427 ff.).

Von vorn herein möchte ich hier — um Mißverstand abzuwehren — hervorheben, daß meines Erachtens von einem „Glauben an den Teufel" noch weniger die Rede sein darf, als von einem Glauben „an Engel" (s. o. S. 402 f.). „Glaube" setzt immer Herzensvertrauen und volle persönliche Hingabe voraus. An den Teufel „glauben" schlösse für den Christen den schreiendsten Selbstwiderspruch in sich, da er das Böse und den Argen hassen und bekämpfen lernen soll. Der Glaube an den Teufel wäre also purer Angst-

Aberglaube. Durch ihn würde man zum Knecht Satans. Glauben können und ſollen wir nur an Gott und an Chriſtum, den Teufelsüberwinder (1 Joh. 3, 8; Matth. 12, 28). Aber ſowohl der „Chriſtus für uns“ (unſer dogmatiſches Realprincip), als der „Chriſtus in uns“ (unſer dogmatiſches Idealprincip) weckt mit innerer Folgerichtigkeit in uns die Ueberzeugung, d. h. die Glaubensgewißheit, daß es einen Teufel und ein Reich des perſönlich Argen giebt, von Chriſto für uns bekämpft und erlöſungskräftig überwunden; und daß wir als Chriſten kraft des Geiſtes des „in uns“ lebenden und wirkenden Herrn und Heilandes fort und fort, in täglichem heißem Kampf, die ſataniſch verführende Macht des Böſen niederzuringen und niederzubeten haben. Da liegt es denn für den erfahrenen Chriſten auf der Hand, wie bedenklich es iſt, dieſe überaus wichtige Lehr- und Heilsfrage im Syſtem der Dogmatik zu ignoriren oder als fabuloſes Problem bei Seite zu ſchieben, wie das in den Kreiſen der neueren Theologie geſchieht (Ritſchl, J. Kaftan, Fr. Nitzſch, neuerdings ſogar W. Schmidt u A. ſ. w. u. sub c). Mit welchen „Gefühlen“ dieſe „modernen“ Theologen das altreformatoriſche Schutz- und Trutzlied wider den „alt böſen Feind“ ſingen und der freudigen Gewißheit leben können, daß, trotz „groß Macht und viel Liſt“ – wie ſie „auf Erden nicht ſeins Gleichen“ haben — „ein Wörtlein ihn fällen kann“, dürfte ſchwer verſtändlich ſein.

Jene oben erwähnte (abſtracte) Möglichkeit eines böſen Geiſterreichs wandelt ſich in tragiſche Wirklichkeit für den Chriſten, der — mit Luther und allen aus der Anfechtung herausgeborenen Gotteskindern — die Erfahrung des dämoniſchen Charakters der Sünde vor Allem an ſich ſelbſt gemacht hat. Es gilt eben die „Tiefen Satans“ im Lichte der Schrift und im Zuſammenhange mit dem eigenen (mikrokosmiſchen) Kampf wider die Sünde zu erkennen. Dann erſt können wir ein Verſtändniß gewinnen für den gewaltigen (makrokosmiſchen) Rieſenkampf zwiſchen Gottes- und Weltreich, zwiſchen Chriſtus und Belial, wie er ſich nicht blos (prototypiſch) in dem ſiegreichen Leidenskampf Jeſu heilsgeſchichtlich vollzogen hat, ſondern in der geſammten Kirchen- und Völkergeſchichte fortſetzt.

Faſſen wir zunächſt das perſönliche Erfahrungsmoment näher ins Auge. Da handelt es ſich nicht blos um jene unheimlichen Sünden und Gedanken, die unſer perſönliches Glaubensleben (ſelbſt in den heiligſten und hehrſten Gebetsmomenten) durchkreuzen, die

gleichsam plötzlich und unvermerkt in den feinsten Formen der Versuchung (durch Zweifel oder Sicherheit, Kleinglauben oder Mißglauben) an uns herantreten. Es ist zugleich die schmerzliche Erfahrung des durch ganze Zeiten- und Culturepochen hindurchgehenden *Zusammenhangs* der Sünden, wodurch wir zur Wachsamkeit und zum Gebetskampf gedrängt werden sollen. Jenes Umsichgreifen einer ansteckenden (epidemischen) Macht des Bösen giebt sich in der furchtbaren Gesetzmäßigkeit, ja über das Bewußtsein der Einzelnen hinaus in der Stetigkeit ihres Wachsthums zu erkennen. Hier wird der wahrhaft dämonische Charakter der fortschreitend Böses erzeugenden Sünde offenbar. Die Menschheit selber kann und darf nicht als einziger oder gar selbständiger Factor dieser wuchernden „Unkrautsaat auf dem Acker der Welt" (Matth. 13, 38 f.) angesehen werden. Selbst die „Kinder der Bosheit" ahnen etwas von jenem unheimlichen Hintergrunde, von einer Macht des Bösen, der sie trotz allem Kampf durch eigene „Vernunft und Kraft" nicht gewachsen sind. Die Unruhe im schmerzlich bewegten Gewissen ist deß ein Zeuge. Gerade der sittlich ernstere Mensch — auch der von der Gnade Gottes noch unberührte und ungebrochene — weiß sich dort, wo er gegen die Macht des Bösen ernstlich zu ringen sucht, durchdrungen von einer Scheu, von einem gewissen, moralisch edleren *Widerwillen* gegen die vielleicht nur unklar geahnten dämonischen Mächte. So wird auch dem in der Selbstkritik sich läutern wollenden Menschen das Böse eine zu überwindende, nicht wegzuwälzende *Last*. Er sehnt sich in seiner Sisyphusarbeit von ihr befreit zu werden. Er seufzt unter ihrer Schwere. Er empfindet sie wie ein Verhängniß — Alles ein Erfahrungsbeweis dafür, daß die Sünde nicht sein eigenstes Wesen sein kann, daß er sie nicht sozusagen aus sich selbst erzeugt, sondern von außen empfangen hat, sei es nun durch List und Betrug oder durch eine versuchliche Geistesmacht, der er unterliegt (s. o. S. 444 f.).

Neben diesen Erfahrungsthatsachen erscheint aber auch für die streng wissenschaftliche *dogmatische* Untersuchung das Dasein eines persönlichen Urhebers der Sünde von tiefgreifender Bedeutung.

Ja, wir könnten ſagen: die chriſtliche Satanalogie iſt der dogmatiſche Prüfſtein für eine geiſtig vertiefte Hamartologie und die entſcheidende Vorbedingung für eine wahrhaft chriſtliche Soteriologie (ſ. Abſchn. IV). Wenn man den Teufel leugnet oder ſein Daſein in Zweifel zieht, ſo giebt es in Bezug auf die Idee des Böſen nur zwei Möglichkeiten, die aber beide in die Irre führen. Entweder muß man die Sünde in der menſchlichen Natur verſelbſtändigen (ſubſtantialiſiren), d. h. den Menſchen als den ſpecifiſchen Erzeuger und Träger des Urböſen faſſen. Daraus ergäbe ſich jene oben ſchon gekennzeichnete und zurückgewieſene manichäiſche (peſſimiſtiſche) Verfeſtigung des Böſen, welche die menſchliche Erlöſungsfähigkeit aufhebt und das thatſächliche Heilsbedürfniß, ſowie die tiefe Heilsſehnſucht des Menſchen unerklärlich macht (ſ. o. S. 443). Oder aber man muß die Sünde als eine jeweilige (accidentelle), jeden Augenblick wieder aufzuhebende und in dieſem Sinne durchaus individuelle Willensentſcheidung der menſchlichen Einzelperſönlichkeit ſich vorſtellen. So gelangt man aber zur pelagianiſchen (optimiſtiſchen) Verflüchtigung des Sündenbegriffs, die wir bereits als oberflächlich und erfahrungswidrig zurückgewieſen haben (ſ. o. S. 455), da ſie die Sündenknechtſchaft des Menſchen verkennt und ſeine Heilsbedürftigkeit in der Conſequenz aufhebt. Dazu kommt, daß die Annahme eines perſönlichen und rein geiſtigen Urhebers der Sünde — wie ſie in der bibliſch-chriſtlichen Lehre vom Teufel enthalten iſt — den ſtärkſten Grenzwall bildet gegen die grundſtürzenden Irrthümer, die die Sünde aus der Sinnlichkeit, aus der natürlichen Gebrechlichkeit, aus der geſchichtlichen Entwickelung oder dem göttlichen Rathſchluß (reſp. der Schöpfungsordnung) herleiten wollen (ſ. o. § 19, c). Denn dem Teufel fehlt die Sinnlichkeit; er iſt der ſtarke Geiſt, der keine „geſchichtliche Entwickelung“ kennt oder durchmacht; und als „Geiſtweſen“ iſt er eine gut geſchaffene Creatur Gottes (§ 17), in der das „Böſe“ nur aus der gottwidrigen Willensrichtung hergeleitet werden kann, was — wie wir geſehen (§ 19) — allein dem richtigen und wahren Begriff der ſchuldbedingenden und verdammlichen Sünde entſpricht.

Mit vollem Recht sagt J. T. Beck (Gl.L. II, S. 399): „Der Begriff des Bösen gewinnt durch die christliche Satanalogie seine principielle Einheit und die schärfste Abgrenzung vom Begriff des Guten, also distincte Bestimmtheit, ethische Schärfe. Nur in diesem Zusammenhange wird das Böse bis in seine Spitze verfolgt und in seinem gefährlichsten Brennpunkte erfaßt, nämlich als Geistigkeit und selbstsüchtige Persönlichkeit (statt als etwas blos physisch und empirisch Determinirtes). Aehnlich Twesten, Dogm. II, S. 368; Sartorius, Moraltheol. I, S. 127. Es ist mir daher unverständlich, wie man „das Wesen der Sünde" (F. Walther, N. K.Z. 1898, S. 284 ff.) darlegen kann, ohne ihren satanischen Hintergrund zu berühren.

Es schützt uns aber schließlich die Annahme eines dämonisch „Argen" (πονηρός), resp. eines persönlichen Urhebers des Bösen auch vor der Verflüchtigung der soteriologischen Thatsache. Wird das „Böse" durch Leugnung des Teufels dem Gebiete des Persönlichen entnommen, d. h. wird es zu einer bloßen „Idee" oder einem „negirenden Princip" verflüchtigt, so genügt auch eine „Idee" oder ein „positives Princip" zur Ueberwindung des Bösen und Herstellung des Guten. Faßt man das Böse realistisch-substanziell als „hemmende Naturkraft" sinnlicher Art, so wird das Gute idealistisch-subjectiv als „fördernde Geistesmacht" gedacht werden müssen. In beiden Fällen verliert man das Bewußtsein der Erlösungsnothwendigkeit und der alleinigen Heilswirklichkeit in Christo Jesu. Daher dürfen und müssen wir sagen: mit dem persönlichen Teufel steht und fällt auch der persönliche Teufelsüberwinder. So erweist sich — wie wir das in unserer christologischen und soteriologischen Darlegung (w. u. IV, 1—3) sehen werden — die Wahrheit des alten Satzes: nullus diabolus nullus redemptor.

2. Ueber das Wesen Satans und seines „Reiches" eine positive dogmatische Aussage zu versuchen, scheint aber nicht nur auf unüberwindliche Schwierigkeiten zu stoßen, sondern geradezu principielle Bedenken wachzurufen. Ist schon das Böse an sich, ja die thatsächlich als drückende Schuld von uns erfahrene Sünde für den begreifenwollenden Verstand ein undurchdringliches Mysterium, wie viel mehr jener geistige Urheber des Bösen, jenes scheußliche Wunder eines „absoluten" Gottesfeindes!

Es liegt ein unverkennbares Wahrheitsmoment in jenem Ausspruch eines unter Schleiermachers Einfluß stehenden Bibelforschers (Lücke), wenn er meint, die Lehre vom Teufel sei ein „schweres dogmatisches Kreuz", ein Problem nicht blos für die christliche Gnosis, sondern auch für den christlichen Glauben, der „in seiner edelsten Bescheidenheit und stärksten Muthigkeit oft schwer an ihm zu tragen" habe. Mit einem gewissen Recht hat man auf diesem unheimlich-düsteren Gebiet gewarnt vor dämonischer „Metaphysik" (Ritschl) oder „schwarzer Magie" (G. Keuchel), die sich in jener krankhaften und abergläubischen Geheimnißgrübelei ergeht, vor welcher Paulus so energisch warnt (Kol. 2, 18 ff., 1 Tim. 1, 4; 4, 7), indem er auf die Gefahr einer ψευδώνυμος γνῶσις hinweist (1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 2, 14). -- Wir brauchen aber Gottlob nicht nach Vilmar's Ausdruck das „Zähnefletschen Satans leibhaftig erfahren" oder ihm — wie Luther in einem nächtlich-erregten Augenblick es glaubte — ins Angesicht geschaut zu haben, um Etwas über sein Wesen und Wirken nach Anleitung der Schrift und namentlich in der Schule Jesu gemäß unserer eigenen christlich-vertieften Sündenerfahrung auszusagen. In diesem Zusammenhange pflegte der altehrwürdige Lorenz Ewers, Professor der Dogmatik in Dorpat, wenn er die Lehre vom Satan zu deduciren begann, seinen Zuhörern zu versichern: er sei ein „warmer Freund des Teufels". Wie sein Nachfolger Sartorius suchte er dem vulgären Rationalismus gegenüber die centrale Wichtigkeit und Bedeutung der Satanalogie für das christliche Lehrsystem zu betonen. Jedenfalls wäre es ein Widerspruch in sich selbst, von der einen Seite zuzugestehen, daß der Satan „zur unmittelbaren Vorstellungswelt der Frommen" gehöre, weshalb es geradezu „vermessen wäre, ihn hier beseitigen zu wollen", daß aber von der anderen Seite der „Glaube" und also auch die Glaubenslehre „nichts darüber zu sagen wisse" (J. Kaftan, Dogmatik S. 347 f.)! Wie man dann gleichwohl von „satanischer Sünde" als „vollendeter Feindschaft wider Gott" reden kann (J. Kaftan § 35, S. 332), hat mir nicht klar werden wollen. Meist läßt man auch heut zu Tage die „bösen Menschen" an seine Stelle treten, so daß sich in Bezug auf den Namen „Satan" der Spruch des Mephisto bewahrheitet:

Er ist schon lang ins Fabelbuch geschrieben;
Allein die Menschen sind nichts besser dran:
Den Bösen sind sie los, die Bösen sind geblieben!

Der hochgelahrte und selbstbewußt sich „erdreustende" Baccalaureus bramarbasirt mit der apodictischen Behauptung:

Wenn ich nicht will, so darf kein Teufel sein!

Da wird wohl der scharfsichtige Menschenkenner Recht behalten mit seiner Gegenbemerkung:

Der Teufel stellt dir nächstens doch ein Bein.

Jene These des alten Claus Harms: „Den Teufel hat man todtgeschlagen und die Hölle zugedämmt" — gilt auch für unsere Zeit. Diesen „modernen" Leuten im „jüngeren Parterre" möchte man mit dem klugen Mephisto zurufen:

Ihr bleibt bei meinem Worte kalt?
Euch guten Kindern laß ich's gehen;
Bedenkt: der Teufel, der ist alt;
So werdet alt, ihn zu verstehen! —

Vor Allem muß es uns gewiß werden, daß das „Böse", wenn wir es bis in seine Wurzeln und Urquellen verfolgen, weder als eine abstracte Idee oder unbewußte Kraft, noch auch als eine finstere, giftschwangere Naturmacht vorgestellt werden darf. Dann müßte es seiner ethisch-geistigen Eigenart entnommen oder als ein „metaphysisches Princip" auf die schöpferisch gesetzte „Weltordnung" zurückgeführt, d. h. seines Schuldcharakters entkleidet werden. Daß aber die Sünde und alles Böse als eigenwilliger Widerspruch, als Auflehnung des creatürlichen (persönlichen) Geistes wider Gott und seinen guten Willen gefaßt werden muß, haben wir bereits gesehen (§ 19). So wird denn auch der schlechthin Arge als persönliches, Gott widerstrebendes Geistwesen zu denken sein. Als gottgeschaffener Geist ist er zwar seinem Wesen nach (als essentia oder substantia vorgestellt) — wie die Engel — gut, ja muß schließlich in Gottes Welt- und Geschichtsordnung auch trotz seines verneinenden Charakters „das Gute schaffen" helfen. Aber sein Grundwille sozusagen oder die geistige Tendenz seines Wesens ist das Böse, das Störende und Zerstörende innerhalb der thatsächlichen Welt- und Geschichtsbewegung; kurz: die Sünde ist sein „eigentliches Element", in welchem er lebt und webt; oder vielmehr: durch das er Tod und Verderben bringend zu wirken sucht (s. w. u. sub 3). Alles, was wir von der Eigenart und dem Ursprung der Sünde gesagt (§ 19), concentrirt sich also in ihm. So ist er der „Feind" κατ' ἐξοχήν, der sich selbst an Gottes Stelle setzt und in empörerischer Auflehnung gleichsam die Selbstsucht zur Selbstapotheose steigert.

Wir haben hier also kein parsisch-dualistisches „Princip",

keine finſtere, an die „böſe Materie“ gebundene „Subſtanz“, kein leibhaftiges Scheuſal mit Hörnern und Klauen, Schwanz und Pferdefuß, wie ihn die abergläubiſche Volksphantaſie ausſtaffirt hat. Er und ſeine böſen Geiſter bilden nicht — nach Art der parſiſchen Amſchaſpands — ein Pandämonium ſelbſtändiger, gottfeindlicher Mächte in der Sphäre ſchädlicher Naturelemente. Die bibliſch-chriſtliche Idee vom Satan und der ihm folgenden böſen Geiſter ſchließt zwar (wie wir weiter unten darlegen werden) die Möglichkeit in ſich, daß ſie innerhalb der gottgeleiteten Heilsgeſchichte — wie die Engel (ſ. o. § 17, 3) — auch in ſichtbar-leibliche Erſcheinung treten können (wie z. B. bei der Verſuchung Chriſti, Matth. 4). Auch werden wir ſehen (ſ. w. u. sub 3), daß die böſen Geiſter in der Naturſphäre unheimliche Wirkungen auf leiblichem Gebiet ausüben können. Aber ſeinem Weſen nach bleibt das Sataniſche ſtets ein unſichtbares — (gleichſam ein „in der Luft“ ſchwebendes, in der „Finſterniß dieſer Welt“ herrſchendes, Eph. 2, 2; 6, 12) — Geiſteselement. Zum „Fürſten dieſer Welt“ ſchwingt der Teufel ſich auf, indem er mit ſeinen böſen Geiſtern ſich ſelbſt widergöttlich beſtimmt und die Sünde aus dem empöreriſchen Mißbrauch ſeiner Freiheit derart erzeugt hat, daß bei ihm alle geſunde, lebensvolle Evolution zu krankhaft-chaotiſcher, zerrbildlicher Revolution ſich gewandelt hat. Ob und inwiefern es in dem böſen Geiſterreich eine Verſchiedenheit — etwa eine Unterordnung unter den „Oberſten der Teufel“ (Beelzebub) — giebt, können wir im Anſchluß an einige Schriftausſagen (ſ. w. u.) wohl ahnen, aber nicht lehrhaft für den chriſtlichen Glauben verwerthen. Nur ſo viel ſcheint gewiß zu ſein, daß der Abfall von Einem böſen Geiſt ausgegangen iſt, der dann die übrigen in ſeine Machtſphäre gezogen hat.

Den zureichenden Grund für ſolchen Abfall von Gott im Reich der Geiſtweſen anzugeben, liegt wegen der Unvernunft ſolchen Unterfangens allerdings außerhalb der Sphäre logiſchen Denkens. Wäre das Böſe logiſch denkbar und deducirbar, ſo müßte es eben nothwendig ſein. Es wurzelt aber ſeine Möglichkeit, wie ſeine

Wirklichkeit in dem logisch gleichfalls nicht beweisbaren Begriff der creatürlichen (formalen) Freiheit (s. o. S. 365 f.). Praktisch und vom ethischen Gesichtspunkte des sich selbst bestimmenden Willens (des Anchanderskönnens) muß zunächst die Möglichkeit eines geistigen Widerspruchs wider Gott zugestanden werden. Concret wird uns diese Möglichkeit im Hinblick auf die Gefahr, der gerade die gewaltigen Geister (auch unter den Menschen) so leicht unterliegen. Dadurch können wir wenigstens annähernd zu einem Verständniß solch' einer hölliſchen Katastrophe gelangen. Wir brauchen uns nur zu vergegenwärtigen, daß die Hoheit geistiger Kraft, combinirt mit jener kindlichen Abhängigkeit, in der die Engel als „dienstbare Geister" Gott unterstellt sind (§ 17, 8), ein Gelüste des Selbständigseinwollens erzeugen konnte, das zu titanenhaft-prometheischem Uebermuth ausarten und die empörerische Auflehnung, die Sucht, sein eigenes Licht leuchten zu lassen, wachrufen konnte.

Die tiefe Idee des Lucifer in der Volkstradition ist (seit Tertullian) im Anschluß an Jes. 14, 12 entstanden: Wie bist du vom Himmel gefallen, du strahlender Morgenstern! Du gedachtest bei dir: zum Himmel will ich emporsteigen, hoch über die Sterne Gottes empor will ich meinen Thron setzen ꝛc. Noch gegenwärtig kennzeichnet sich das Dämonische der Sünde dadurch, daß gerade genial begabte Geister — sich selbst vergötternd und die Abhängigkeit in der herausfordernd frechen Weise des „Uebermenschenthums" verneinend — Gott als den Herrn aller Herrn „todtgeschlagen zu haben" sich brüsten (Nietzsche u. A.). So wird auch Satans ursprüngliche Sünde darin bestanden haben, daß er die „Geduld" Gottes — die der Creatur die Möglichkeit der Selbstbestimmung verlieh — mißbrauchte und die Freiheit zur Frechheit ausarten ließ, ohne das Unvernünftige und schließlich doch Unhaltbare solcher empörerischen Auflehnung gegen den allmächtigen Gott der Liebe zu durchschauen.

Damit ist aber — so viel wir sehen und verstehen können — auch die innere Unmöglichkeit einer Wiederbringung Satans (restitutio in integrum) gesetzt. Je bewußter und feindseliger die Auflehnung, desto stärker (intensiver) muß der selbstsüchtige Haß gegen alles Gute und gegen Gottes Uebermacht in ihm geworden sein. Hochmuth und Lüge, verbunden mit Scheinheiligkeit (sein wollen wie Gott!) und Scheinwahrheit (reden wie das Lamm!)

kennzeichnen die Grundrichtung des teufliſchen Geiſtes. Will und ſoll er ſein eigner Gott ſein, ſo wird er unter ſeinen Anhängern auch einen Scheingottesdienſt herzuſtellen beſtrebt ſein — weshalb der Volksmund ihn den „Affen Gottes" nennt, der dort, wo eine Kirche entſteht, ſeine „Kapelle" daneben baut. Ja, der Vater der Lüge und Menſchenmörder von Anfang verkleidet ſich gern in einen „Engel des Lichts", weiß bibliſche Spruchweisheit im Munde zu führen und wagt es, ſich mit ihr in verſuchlicher Weiſe auch dem Herrn ſelbſt zu nahen!

Im Hinblick auf dieſe innere Verſtocktheit und Bosheit erſcheint die oben behauptete — und, wie wir ſehen werden, von der Schrift bezeugte und vom Herrn der Gnade ſelbſt ausgeſprochene — Gerichtsreife, kurz ſeine Erlöſungs- und Heilsunfähigkeit, nicht mehr wie ein Zeugniß der Härte oder der Ohnmacht göttlicher Liebe, ſondern als ſelbſtverſchuldete, innerlich nothwendige Folge jener Verfeſtigung in der Sünde. Da tritt eben im Zorngericht Gottes die Reaction der göttlichen Heiligkeit zu Tage (ſ. o. S. 146 f.), während die Geduld ſeiner Liebe ſich zugleich darin kund giebt, daß er dem Böſen Raum giebt und ihm gegenüber jeden Zwang zum Guten verabſcheut.

Will man trotzdem die Bekehrungsmöglichkeit und die ſchließliche Wiederbringung Satans behaupten, um dem Gedanken einer „ewigen Verdammniß" oder gar einer „ewigen Fortdauer des gottwidrig Böſen" zu entgehen — (ſo neuerdings Stopford A. Brooke) — ſo vergißt man dabei dreierlei: 1. daß eine „Wiederbringung" doch nicht wider den Willen des ſataniſchen Geiſtweſens geſchehen kann und darf, wenn nicht die göttliche All- und Uebermacht als Naturzwang wirkſam gedacht werden ſoll (es müßte dann der ſataniſch Böſe trotz ſeinem Widerſtreben gleichſam „zum Himmel gepreßt werden"); 2. daß die „Freiheit" der Selbſtbethätigung auch für den entarteten böſen Geiſt die conditio sine qua non iſt für alle ethiſche und geſchichtliche Entwickelung der Menſchheit, indem der Kampf zwiſchen dem guten und böſen „Princip" ohne Gewalt-Einwirkung eines Deus ex machina durchgerungen ſein will (beſonders als Leidenskampf und -ſieg im Martyrium, unter dem ſiegreichen Zeichen des Kreuzes Chriſti); und 3. daß die „Verdammniß" — wenn wir ſie (eſchatologiſch) als eine „ewige", d. h. als eine der Raum- und Zeitdauer entnommene faſſen (ſ. w. u. Abſchn. VI, 3)

— nicht den Charakter fortdauernder Bethätigung des satanisch Bösen trägt, sondern den Thatbeweis liefert für die endgiltige Herrschaft des guten und heiligen Gottes gegenüber dem gerichteten und in diesem Sinne vernichteten „Reich des Bösen". Eins aber scheint in der That vom Standpunkt göttlicher Liebesallmacht, wie göttlicher Gerechtigkeit auf den ersten Blick unverständlich: wie kann dem Satan und den mit ihm gefallenen Geistwesen eine so ausgebreitete Wirksamkeit, ja eine Art Weltherrschaft im „Reich des Bösen" und auf dem weiten Gebiet der Völkergeschichte zugestanden werden, wie es die biblisch-christliche Lehre vom Teufel thut? Dieses Problem will näher ins Auge gefaßt sein.

3. Es liegt dem voreiligen (optimistischen) Urtheil jener doctores misericordiae, die den furchtbaren Ernst der Sünde verkennen, sehr nahe, dem satanisch gesteigerten Bösen ohne weiteres eine gesteigerte Allmachtswirkung des guten und gnädigen Gottes gegenüberzustellen. Man verbaut sich so von vornherein den Weg des Verständnisses für die Entwickelungsmöglichkeit, ja Nothwendigkeit der bösen (eventuell brutalen) Freiheit, der gegenüber die wahre oder gute Freiheit der Kinder Gottes sich nicht in der Form der Gewalt (gleichsam des äußerlichen Gegendruckes), sondern der Leidenswilligkeit und der allmählichen „Weltüberwindung" als siegreich, ja als schließlich triumphirend erweisen soll. So verhält es sich auch mit der göttlichen welt- und heilsgeschichtlichen Regierungsweisheit (§ 14), die in unsäglicher Geduld das Böse walten und wirken läßt, um es allmählich und in wahrhaft befreiender (erlösender) Weise schließlich zu überwinden. Hat doch selbst der ewige Gottessohn nicht anders als durch Leiden, sowie durch rein geistige Kampfesmittel die Gewalt und Uebermacht des Argen brechen wollen und können. Dadurch ist Er der Erlöser, das weltversöhnende Urbild aller Satansüberwinder geworden. Wir schränken also nicht Gottes heilige Liebesallmacht ein, wenn wir von einem besonderen Machtgebiet satanischer Wirksamkeit reden, ja gewissermaßen ein „Recht der Consequenz" in dem freien Gewährenlassen böser Mächte annehmen und zu erkennen meinen.

Die Möglichkeit, sowie die Nothwendigkeit solchen Wirkens erklärt sich uns nicht nur aus der sündlichen Freiheitsentwickelung

innerhalb der zur Selbſtheit und Verantwortlichkeit von Gott angelegten geiſtigen Geſchöpfe (ſ. o. § 16, 3), ſondern auch aus der inneren Geſetzmäßigkeit (Folgerichtigkeit) göttlicher Weltregierung (§ 14). Selbſt der heilige Widerwille Gottes gegen das Böſe bezeugt ſich in geſetzmäßiger Form und mit ſtetem Reſpect — möchten wir ſagen — gegen die Freiheitsbeſtimmung der perſönlichen Weſen. Das Böſe, einmal in die Welt gekommen (durch Mißbrauch jener Freiheit ſ. o. § 19, 3), muß ſich auswirken bis zur Vollreife gemäß dem „Geſetz der Sünde".

Paulus bezeichnet es als *νόμος τῆς ἁμαρτίας* (Röm. 7, 23 ff.) im Gegenſatz zum *νόμος πίστεως* (Röm. 3, 27) und *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ* (Röm. 8, 2; vgl. den *νόμος τῆς ἐλευθερίας* bei Jak. 1, 25). Auch die „Hölle" hat — wie der Dichter ſagt — „ihre Rechte". So giebt es z. B. in der That ein durch Erfahrung beſtätigtes „Geſetz der Teufel": „wo ſie hineingeſchlüpft, da müſſen ſie hinaus". Es geht nicht durch Gewalt und Uebermacht, als wäre Gott der Scharfrichter, der, wie es im Volksmund heißt, „den Teufel todtſchlage". Er läßt ihn vielmehr in gewiſſem Sinn gewähren, um die Menſchen auf die Probe zu ſtellen. „Du darfſt auch da nur frei erſcheinen" — ſpricht der Herr im Prolog des Fauſt zum Satan. Das liegt im Weſen des ethiſch gearteten Geſchichtsproceſſes, der jedenfalls beſtimmten providentiellen Geſetzen folgt. Eine gewiſſe Analogie mit der allgemein giltigen Naturordnung iſt dabei nicht ausgeſchloſſen. Das moraliſche Giftelement im Organismus der Menſchheit muß gleichſam nach einem pathologiſchen Geſetz gründlich ausſchwären, um tief und gründlich — dem Geſetz therapeutiſcher Erneuerung gemäß — geheilt zu werden. Nach dem Geſetz innerer Folgerichtigkeit muß das Böſe „fortzeugend Böſes gebären", bis die Zeit der entſcheidenden Gerichtsreife eintritt, ſei es zum Heil derer, die ſich wollen heilen laſſen, ſei es zum Unheil derer, die ſich im Wiederſtande des böſen Willens verfeſtigen. Alle ſogen. dämoniſchen Naturen innerhalb der Weltgeſchichte ſind ein ſprechendes Zeugniß dafür. Gott hindert ihre Uebermacht nicht und läßt ſie in ihrer Zerſtörungswuth ſich austoben. Wie viel Ströme von Blut haben ſich über die fluchbeladene Erde ergoſſen, wie viel Tauſende von Märtyrern haben unter Martern der ſataniſchen Tyrannei ihre Seelen ausgehaucht, ohne daß Gott der Herr mit Donner und Blitz richterlich drein gefahren iſt! Warum? Weil Gott ſelbſt im Leidens- und Todeskampf die Uebermacht, ja das (formale) „Recht" des Böſen — das ſelbſtverſtändlich das grimmigſte (reale) Unrecht iſt — hat ertragen und in Leidensgeduld überwinden und brechen wollen. „Die göttliche Langmuth" — ſagt J. T. Beck (Gl.L. II, S. 370 f.) — „hält das Ent-

wickelungsrecht heilig, auch im Schlechtesten ... Auch das dämonisch Böse muß sich zur Reife ausgestalten durch Selbstpotenzirung", um schließlich — aber nicht vor der Zeit — gerichtet und überwunden zu werden durch die Uebermacht leidenswilliger Liebe (vgl. Beck, Christl. Reden VI, S. 309 ff.). Dies lehrt uns Christus und sein Heilswerk, insonderheit sein „Widerfahrniß" am Kreuz. So verstehen wir es auch, daß und warum Gott dem Argen nicht blos Raum giebt, sondern seine Wirksamkeit sich progressiv steigern läßt (s. w. u.). Sie ist das stete Prüfungs- und Reizmittel, um des Menschen Widerstandsfähigkeit zu steigern, seine sittliche Kampfesfreudigkeit in Leidens- und Thatkraft zu erproben. Es hat unser großer Dichter einen tiefen Blick in dieses Problem gethan, wenn er den Herrn zum Satan sprechen läßt:

Des Menschen Thätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen.

Und wenn in diesem Zusammenhang es scheinen will, als wäre der Mensch dann ein „unschuldig Leidender" (innocenter patiens), da er solch dämonischer Versuchungsmacht mit seiner Kraft nicht gewachsen ist, so darf man nicht vergessen, daß Satans Unkrautsaat nur dort keimen, Wurzel schlagen und überwuchernd sich zur Giftpflanze entfalten kann, wo durch menschliche Einwilligung ihm der Boden gelockert und empfänglich gemacht wird. Gerade dort, wo es heißt: „Das Volk ist frei, seht an, wie wohl's ihm geht", gilt das Warnwort:

Den Teufel spürt das Völkchen nie,
Und wenn er sie beim Kragen hätte!

Die Volksmoral sagt ganz richtig: „wer dem Teufel den Finger reicht, dem nimmt er die ganze Hand". Und das satanische Eritis sicut Deus wird eben nur dort zum verhängnißvollen Lockruf, wo man den ersten Schritt zum abschüssigen Wege der Selbstverherrlichung zu thun gewagt hat (s. o. § 19, 2). Ja, da bewahrheitet sich das Wort Mephisto's:

Folg' nur dem alten Spruch und meiner Muhme, der Schlange,
Dir wird gewiß einmal bei deiner Gottähnlichkeit bange! —

Innerlich widerspruchsvoll könnte es erscheinen, wenn im Zusammenhange biblisch-christlicher Anschauung von einem „Reich des Bösen", also von einer „Königsherrschaft" (βασιλεία) Satans in Form der „Gemeinschaft" die Rede ist. Kennen wir doch das Böse, die Sünde, vor Allem den dämonisch ausgereiften Egoismus als den Gegensatz zum Altruismus, als das alle Gemeinschaft

auflösende und zerstörende Element (s. o. § 19, 1). Gewiß. Aber hier handelt es sich auch nicht um einen lebensvoll geordneten Organismus, sondern nur um eine (gleichsam solidarische) Genossenschaft böser Geister, die sich einigen und eins sind lediglich durch die feindselige Opposition wider das Gute. Und wahrlich, die Geschichte lehrt uns, daß die Kinder Satans nicht blos vielfach klüger sind in ihrer Art als die Kinder Gottes, sondern auch eifriger in der gemeinsamen Partei-Agitation und Propaganda, ohne welche jenes „Reich des Bösen" weder bestehen, noch erfolgreich wirken könnte.

Diese Wirksamkeit vollzieht sich nun vor Allem auf dem Gebiete geistigen und sittlich-religiösen Lebens. Bestand haben kann das Böse bei seiner lügenhaften Scheinexistenz nur durch stete Täuschung, Versuchung und Verführung. Dem Menschen eine falsche, eingebildete Selbständigkeit und Selbstherrlichkeit seines Denkens und Wollens vorzuspiegeln, so daß er, auf eigene „Vernunft und Kraft" sich verlassend und trotzend, in eigensüchtigem Wahrheits- und Freiheitsstreben Gott den kindlichen Gehorsam aufsagt, das ist ein Hauptziel und Zweck des dämonischen Geistes. Und zwar ist es nicht sowohl in erster Linie die offene, directe Verneinung (Negation), durch welche er zum Abfall lockt, sondern die Scheinweisheit und Scheintugend sind die verführerischen Mittel des „Lügners von Anfang". Insonderheit sind Sicherheit und Selbstzufriedenheit, Scheinfrömmigkeit und Scheinheiligkeit, ja engelgleiche Geistlichkeit und asketische Vergottungstheorie nur Satans „Mummerei". Auf weltlichem und politischem Gebiete aber sucht er durch das Afterbild der Freiheit, Brüderlichkeit und Gleichheit die Menschheit in seine Schlingen zu ziehen und so die Einbildung hoher geistiger Culturerrungenschaft wach zu rufen. Daß in dieser „Klugheit" ein großes Stück Selbsttäuschung, daß in solchem Hochmuth stets die Bornirtheit lauert, ja daß die sprichwörtliche „Dummheit" des Teufels mit der Unfähigkeit verbunden ist, das tragische Ende aller lügnerischen Selbstüberhebung zu durchschauen, thut seiner schädlichen Wirksamkeit keinen Eintrag. Vulgus

vult decipi. Und namentlich die zeitweilige Glückstäuschung (Eudämonismus) in dem Behagen der Selbstzufriedenen und Scheinheiligen führt dem Satan die reichste Beute zu.

Aber dem großen, sinnlich-lüsternen Haufen gegenüber hat er — sei es in der rohen Gefolgschaft der Venus vulgivaga, sei es in der ästhetisirenden Genossenschaft frivoler Bildungskreise — noch andere, durch ihre schauerlich verwüstende Macht besonders verhängnißvolle Mittel der Verführung. Mag es uns ein psychologisches Rätsel bleiben, wie der böse Geist das Fleisch erregt und zu ungeordneter, zuchtloser Begehrlichkeit anstachelt: in dem ungeordnet sündlichen Fleischesgelüste ist thatsächlich nicht das Thierische (Naturgemäße), sondern das Dämonische (Naturwidrige) der Hintergrund, das treibende Motiv. Das Thier, das seinem Hunger und seinem geschlechtlichen Triebe nachgeht, handelt da gemäß dem Naturinstinkt und kann auf diesem Gebiete gar nicht sündigen. Der Mensch aber, dessen Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit ihn zum gottesbildlichen Träger höherer, sittlich-geistiger Culturaufgaben machten, soll und kann die beiden gewaltigen Großmächte: „Hunger und Liebe" in den Dienst des Geistes, der ihn beseligenden Idee stellen (§ 16, 3). Sonst sinkt er weit unter das Thier und läuft, wenn er den egoistischen Genuß zur Losung erhebt, dem Teufel in den Rachen. Und durch nichts beherrscht der Ketten schmiedende „Fürst dieser Welt" so sehr die Massen der Gebildeten und Ungebildeten, als durch jene scheinfreie, die schmachvollste Sklaverei erzeugende Emancipation des Fleisches.

Es tritt diese in der angeblich humanitären Selbstbehauptung des sich individuell, d. h. nach seinem Gelüste „ausleben" wollenden Uebermenschen „jenseits von Gut und Böse" frech zu Tage. Erscheint sie vollends in der raffinirten Form eines angeblichen „Naturalismus" oder eines künstlerischen „Realismus" — der sich in seiner schamlosen Nacktheit noch mit dem vornehmen Mantel „höherer Bildung" und „moderner Cultur" drapirt — so ist die „Karrikatur des Heiligen" fertig, und die „freie Liebe" wird ein Zeugniß für die verhängnißvolle „Umarmung des Lucifer und der Venus", (Rich. Dehmel).

Der teuflische „Betrug der Sünde" zeigt sich hier insofern

am verhängnißvollsten, als er die Ehe, diese gottgeheiligte Brunnenstube des Lebens, verpestet. Die vergiftende und verkrüppelnde Macht der Extravaganz bringt ganze Generationen zu lebensmüder Entartung oder verseucht sie derart, daß das „ehebrecherische Geschlecht" der völligen décadence, ja einem chronischen Collectivselbstmord entgegenstolzirt! Deshalb müssen wir alle Wollustsünden, nicht etwa blos die thatsächlichen Extravaganzen, die ja aus dem augenblicklichen Leichtsinn entspringen können, sondern vor Allem das frivole Urtheil über das Geschlechtsverhältniß als eine Hauptausgeburt dämonischer Sündenwucherung bezeichnen. Das griechische und römische Heidenthum ist an dieser Pest, die die „Natur" schließlich in „Unnatur" wandelte, zu Grunde gegangen (Röm. 1, 24 ff.). Und den Charakter schauerlicher Nemesis trägt es an sich, wenn so von Geschlecht zu Geschlecht die Lustseuche (durch den tradux peccati s. § 21) sich fortpflanzt und das Siechthum, als Mahlzeichen des Todes, noch ungeborenen Kindern auf die Stirne prägt.

So lernen wir es ahnend verstehen, in welchem Sinne der Teufel, der „des Todes Gewalt" hat (Ebr. 2, 14), auch in der Sphäre leiblichen Lebens nach Gottes richterlichem Zornwillen als der Vermittler leiblichen Uebels erscheint. Dies tritt uns in den mannigfachsten Formen der Krankheit und krüppelhafter Verkommenheit entgegen. Daß Gott der Herr es ist, der dem sündigen Geschlecht „das Uebel schafft" und in mitleidender Liebe es also „heimsucht" (s. w. u. § 23 f.), ist ja unzweifelhaft. Aber auch hier liegt ein innerer Zusammenhang zwischen Gesammtverschuldung und individuellem Siechthum vor, wenn Gott dem Teufel Raum giebt, die seiner Macht unterstehende Menschheit zu plagen und zu stäupen. — Hierher gehört auch die unheimliche Erscheinung der sogen. „Besessenheit", jener „Dämonischen", von denen die h. Schrift uns berichtet. Jedenfalls gewinnt hier die Wirksamkeit Satans und seiner bösen Geister insofern eine Art Höhepunkt, als Leib und Seele des Menschen durch eine fremde Macht beherrscht erscheinen, daß selbst die (formale) Freiheit psychischer und somatischer Selbstbewegung verloren geht. Es ist das ein für uns durchaus geheimnißvoller

Zustand, den wir ohne eine besondere Unterscheidungsgabe (χάρισμα διακρίσεως) nicht zu erkennen und zu beurtheilen im Stande sind, dessen Begrenzung — namentlich dem Wahnsinn und andern nervösen Krankheitszuständen gegenüber — für uns unmöglich ist. Aber für den Christen ist es doch von ernster Bedeutsamkeit, daß in der Zeit Jesu und der Apostel solche Krankheitssymptome mit der Machtsphäre des „Argen" (πονηρός) in Zusammenhang gebracht und thatsächlich nur durch die Uebermacht des Gottesgeistes geheilt wurden.

Auf allen Gebieten satanischer Wirksamkeit läßt es sich als ein allgemeines Erfahrungsgesetz constatiren, daß mit der fortschreitenden und zuchtlos bethätigten Menschheitssünde der Erfolg seiner versuchlichen Thätigkeit wächst, daß aber mit der in christlich-sittlicher Heiligungsarbeit bekämpften Sünde die gefahrdrohende Energie seines verbitterten Widerstandes zunimmt. In der heidnischen Völkerwelt, wo die Sündenwucherung in Blüthe steht, übt der Teufel sein Werk in den „Kindern des Unglaubens" bis zum Ruin der Gesammtheit und bis zur Verkommenheit der Einzelnen — ein starkes Motiv zu verschärftem Eifer der Christenheit in heilbringender Missionsarbeit (s. w. u. § 29, 8). Gegenüber der fortschreitenden Gottesoffenbarung in der Heils- und Erlösungsgeschichte erscheint der gesteigerte Versuch seines Widerstandes zwar einerseits als Zeugniß seiner Ohnmacht. Denn mit dem fortgesetzten Kampf wider das Reich Gottes, wie es in Christo gekommen ist, wächst die Gerichtsreife, d. h. es naht die richterliche Entscheidung über den Fürsten der Finsterniß, als den Hauptförderer der antichristlichen Weltmacht und der pseudochristlichen Weltweisheit. Aber gleichwohl wird für den Jünger Jesu die Nothwendigkeit eines stetigen, wachsamen Kampfes wider den Versucher eine um so größere, als mit dem inneren Heiligungsfortschritt auch die „Anfechtung Satans" an Intensität zunimmt. Wie solches an Christo, insbesondere in seinem welterlösenden Riesenkampf wider Satans Macht und Gewalt (s. o. S. 460) zu Tage tritt, so erweist es sich auch im Leben der Christengemeinde und des einzelnen Gotteskindes, daß wir der gesteigerten

Feindſchaft des Argen nur durch gebetsfreudigen Gehorſam des Glaubens und durch das Wort vom Kreuz gewachſen ſind. Chriſti thatkräftige, weil leidenswillige Satansüberwindung überhebt uns nicht nur nicht der Kampfespflicht, ſondern erhöht den Impuls und verſtärkt die Waffen dazu. Dabei iſt der chriſtliche Glaube ſich deſſen bewußt, daß wie zur Zeit Chriſti, ſo in der Periode der nahenden Reichsvollendung die concentrirteſte Machtwirkung Satans der Endkriſis voraufgehen muß (§ 58). Bis dahin läßt Gott dem Böſen Raum und duldet das Sündenwachsthum, um die Menſchen davon zu überführen, daß ſie ohne den Geiſt der Gotteskindſchaft Knechte der Sünde bleiben und immer mehr werden. Davon wird das nächſte Capitel zu handeln haben.

§ 20. Zuſammenfaſſung.

1. Das Daſein einer böſen Geiſterwelt und die dogmatiſche Bedeutung der Satanalogie für die geſammte Lehre von der Sünde und von der Erlöſung ergiebt ſich für den gläubigen Chriſten nicht blos aus dem Zeugniß Jeſu und ſeiner Apoſtel, ſondern auch aus der perſönlichen Erfahrung des heißen Kampfes wider die geiſtig-dämoniſche Macht der Sünde, ſowie aus der Beobachtung der furchtbaren Geſetzmäßigkeit in dem bis zum Antichriſtenthum und zur Selbſtvergötterung ſich ſteigernden Wachsthum gottfeindlicher Geiſtesmächte.

2. Die Entſtehung und ſpecifiſche Eigenart ſataniſcher Sünde bleibt uns zwar — wie das Böſe überhaupt (§ 18, 1) — ein geheimnißvolles Problem, das uns aber in ſeiner Thatſächlichkeit annähernd verſtändlich wird, wenn wir den Selbſtherrlichkeitswahn (§ 19, 2), wie er gerade hochbegabten Geiſtern als Folge uſurpirter Gottgleichheit naheliegt, ins Auge faſſen. So läßt ſich auch die verſtockte Gottesfeindſchaft der böſen Geiſter aus dem hochmüthig empöreriſchen Gelüſte eigenwilliger Freiheit herleiten, die jedes Heilsbedürfniß und deshalb auch die Heilsmöglichkeit ausſchließt.

3. Eine Wirksamkeit des Teufels im Reich des Böſen wird für den, der an Chriſtum als den leidenswilligen und deshalb ſiegreichen Ueberwinder ſataniſcher Macht glaubt, zu innerlicher Gewißheit. Unter Gottes providentieller Weltleitung (§ 14) muß ſich das „Geheimniß der Bosheit" auf dem Gebiet des Einzellebens (§ 22) in der geiſtig-perſönlichen, wie in der leiblich-phyſiſchen Sphäre in Folge creatürlicher Freiheit (§ 16) und nach dem „Geſetz der Sünde" bis zu voller Gerichtsreife auswirken können.

a) Die bibliſche Begründung für die chriſtliche Lehre vom Teufel iſt ſeit der rationaliſtiſchen Accommodationstheorie eines Semler (Bibl. Dämonologie 1776; De daemoniacis, 4. A. 1779) ins Schwanken gerathen (vgl. Winzer, De daemonologia in ss. libr. proposita 1812. S. o. § 17, S. 414 f.). Die Meinung, daß Chriſtus ſich hierin den „jüdiſch-volksthümlichen Zeitvorſtellungen angepaßt habe" (ſo noch Schleiermacher), hat neuerdings der Anſicht Platz gemacht, daß Jeſus ſelbſt in dieſem „traditionellen Aberglauben" befangen geweſen ſei und jene „irrthümliche Anſchauung ſeiner Zeit getheilt habe"! (ſo z. B. Schwartzkopff, Der Teufels- und Dämonenglaube Jeſu, Z. f. Th. u. K. 1897, 4 S. 289ff.; ähnlich Th. Braun, Die Dämoniſchen des N. T. ebendaſ. 1898, 6 S. 494ff.). Wenn, wie ſich uns w. u. erweiſen wird, Jeſus nicht blos die Thatſache eines dämoniſchen Reichs vorausſetzt, ſondern tiefgreifende Lehräußerungen und ernſte Mahnungen religiös-ſittl. Art daran knüpft, ſo wäre die Annahme eines „Irrthums" auf dieſem Gebiete identiſch mit der Verdächtigung ſeines geſammten, offenbarungsmäßigen Selbſtzeugniſſes. — Ueber dieſe Frage hat ſich eine ganze große Literatur angeſammelt (ſ. o. § 17, S. 420 ff.), ein Beweis, wie wichtig und entſcheidend ſie für die Lehrauctorität Jeſu und den Zuſammenhang der chriſtl. Heilslehre ſein muß (vgl. Sander, Die L. der h. Schr. vom Teufel Ev. K.Z. 1858, 8f.; 1859, 7ff.). Hiſtoriſch iſt ſie eingehend beleuchtet worden von Roskoff (Geſchichte des Teufels 2 BB. 1869/70, mit vielfacher Benutzung von Mayer's Historia diaboli, 2. A. 1780 und Kohut „Ueber die jüdiſche Angelologie und Dämonologie in ihrer Abh. vom Parſismus" 1866), ſowie neuerdings von A. Graf (Naturgeſch. des Teufels 1890; ſ. d. o. § 17, S. 423 citirten Schriften von E. Stave, Darmeſteter, Gunkel ꝛc.). Auf die Schriftlehre geht, in ablehnender Tendenz, näher ein Längin (Die bibliſche Vorſtellung vom Teufel 1891), während G. Oehrn (in ſeiner Abh. „Der Satan und ſein Wirken". Mitth. u. Nachr. 1892, Heft 1—3) die bibliſche Grundlage und hohe Bedeutung dieſer Lehre klar und überzeugend dargelegt hat, vielleicht mit zu ſtarker

Betonung der noch in der Gegenwart vielfach vorkommenden Wirklichkeit und Erkennbarkeit dämonischer Krankheitszustände für unsere Zeit. Ich erinnere hier auch an den heißen Streit über diese problematische Frage (zwischen Bodelschwingh, Hafner, Lähr u. A.), wobei ich als Dogmatiker die theolog. Gesinnungsgenossen warnen möchte vor allzubestimmtem Auftreten oder gar geistlicher Einmischung in die ärztlich-medicin. Behandlung. Aber Eins muß jedem ernsten Schriftforscher feststehen: gerade das N. T. giebt uns eine so ausgeprägte Auffassung vom Satan und seinem Reich, daß diese Frage für die religiöse und ethische Selbstbeurtheilung und Selbstbethätigung des Christen von centraler Bedeutung werden muß. Dies tritt uns namentlich entgegen in den Resultaten der biblischen Einzelunterſuchung bei J. Th. Beck (Glaubensl. II, S. 390 ff., Einleitung § 34; Lehrwiss. I, S. 247 ff.), Hahn (Bibl. Theol. des N. T. I, S. 313 ff.); v. Hofmann (Schriftbew. I, S. 418 ff., zum Theil sich anlehnend an Menken, Beitr. zur Dämonologie 1793). Vgl. a. Hölemann, Die Reden des Satan in der Schrift 1875.

Mit vollem Recht hebt Hofmann hervor, daß das A. T. überhaupt keine eigentliche Lehre vom Satan und dessen „Reich" enthält, sondern sein Dasein und Wirken nur „vorausſetzt", resp. ahnen läßt. So ist es — wie wir schon sahen (S. 447 f.) — mit seinem ersten Auftreten in der versuchlichen Gestalt der redenden Schlange (1 Mos. 3, 1 ff.) und mit der Verheißung des Schlangentreters (1 Mos. 3, 15 vgl. mit Off. 12, 9; 20, 2). Erst im Lichte des N. T. eröffnet sich uns der tiefere Blick in die Bedeutung dieser „Feindschaft" und des heilsgeschichtlich sich vollziehenden Riesenkampfes zwischen Schlangensamen und Weibessamen (vgl. Joh. 12, 31; Matth. 12, 28; 1 Joh. 3, 8; Gal. 4, 4). Trotz aller Verhüllung dieses Geheimnisses auf altteſtamentlichem Gebiete steht doch dieses fest, daß der Satan (הַשָּׂטָן = Widersacher oder „Ankläger" vgl. 1 Kön. 5, 18; Sach. 3, 1 f.), da er im Prolog zum Hiob unter den „Söhnen Gottes" (בְּנֵי הָאֱלֹהִים) erscheint, zu den Geistwesen gehören muß, von deren (partiellem) „Fall" andeutungsweise Gen. 6, 1 ff. (vgl. 2 Petr. 2, 4; Jud. v. 6) die Rede ist. Er erscheint und wirkt als „böser Geist" (רוּחַ רָעָה 1 Sam. 18, 10) oder als der „Lügengeist" (1 Kön. 22, 19), der unter dem Zorn Jahwe's von ihm her gesandt (רוּחַ ה') den Saul ängstet (1 Sam. 16, 14 ff.) und David (2 Sam. 24, 1) in Versuchung führt (1 Chron. 21, 1). So erklärt sich der scheinbare (von Wellhausen gepreßte) Widerspruch, daß an jener Stelle nach Gottes Zornkundgebung, an dieser durch Satans Reizung David zur Volkszählung sich entschloß. — Dem Hohenpriester Josua tritt Satan als „Ankläger" gegenüber (Sach. 3, 1 ff.), während Jahwe ihm Schweigen gebietet — offenbar ein weissagendes „Vorzeichen wunderbarer Zukunft" (Sach. 3, 8), wie sie sich in jenem „Knecht" Jahwe's verwirklichen soll, der (als „Sproß") auf dem Throne Gottes „zu seiner Rechten" sitzen

3. Eine Wirksamkeit des Teufels im Reich des Bösen wird für den, der an Christum als den leidenswilligen und deshalb siegreichen Ueberwinder satanischer Macht glaubt, zu innerlicher Gewißheit. Unter Gottes providentieller Weltleitung (§ 14) muß sich das „Geheimniß der Bosheit" auf dem Gebiet des Einzellebens (§ 22) in der geistig-persönlichen, wie in der leiblich-physischen Sphäre in Folge creatürlicher Freiheit (§ 16) und nach dem „Gesetz der Sünde" bis zu voller Gerichtsreife auswirken können.

a) Die biblische Begründung für die christliche Lehre vom Teufel ist seit der rationalistischen Accommodationstheorie eines Semler (Bibl. Dämonologie 1776; De daemoniacis, 4. A. 1779) ins Schwanken gerathen (vgl. Winzer, De daemonologia in ss. libr. proposita 1812. S. o. § 17, S. 414 f.). Die Meinung, daß Christus sich hierin den „jüdisch-volksthümlichen Zeitvorstellungen angepaßt habe" (so noch Schleiermacher), hat neuerdings der Ansicht Platz gemacht, daß Jesus selbst in diesem „traditionellen Aberglauben" befangen gewesen sei und jene „irrthümliche Anschauung seiner Zeit getheilt habe"! (so z. B. Schwartzkopff, Der Teufels- und Dämonenglaube Jesu, Z. f. Th. u. K. 1897, 4 S. 289ff.; ähnlich Th. Braun, Die Dämonischen des N. T. ebendas. 1898, 6 S. 494ff.). Wenn, wie sich uns w. u. erweisen wird, Jesus nicht blos die Thatsache eines dämonischen Reichs voraussetzt, sondern tiefgreifende Lehräußerungen und ernste Mahnungen religiös-sittl. Art daran knüpft, so wäre die Annahme eines „Irrthums" auf diesem Gebiete identisch mit der Verdächtigung seines gesammten, offenbarungsmäßigen Selbstzeugnisses. — Ueber diese Frage hat sich eine ganze große Literatur angesammelt (s. o. § 17, S. 420 ff.), ein Beweis, wie wichtig und entscheidend sie für die Lehrauctorität Jesu und den Zusammenhang der christl. Heilslehre sein muß (vgl. Sander, Die L. der h. Schr. vom Teufel Ev. K.Z. 1858, 8f.; 1859, 7ff.). Historisch ist sie eingehend beleuchtet worden von Roskoff (Geschichte des Teufels 2 BB. 1869/70, mit vielfacher Benutzung von Mayer's Historia diaboli, 2. A. 1780 und Kohut „Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abh. vom Parsismus" 1866), sowie neuerdings von A. Graf (Naturgesch. des Teufels 1890; s. d. o. § 17, S. 423 citirten Schriften von E. Stave, Darmesteter, Gunkel ꝛc.). Auf die Schriftlehre geht, in ablehnender Tendenz, näher ein Längin (Die biblische Vorstellung vom Teufel 1891), während G. Oehrn (in seiner Abh. „Der Satan und sein Wirken". Mitth. u. Nachr. 1892, Heft 1—3) die biblische Grundlage und hohe Bedeutung dieser Lehre klar und überzeugend dargelegt hat, vielleicht mit zu starker

Betonung der noch in der Gegenwart vielfach vorkommenden Wirklichkeit und Erkennbarkeit dämonischer Krankheitszustände für unsere Zeit. Ich erinnere hier auch an den heißen Streit über diese problematische Frage (zwischen Bodelschwingh, Hafner, Lähr u. A.), wobei ich als Dogmatiker die theolog. Gesinnungsgenossen warnen möchte vor allzubestimmtem Auftreten oder gar geistlicher Einmischung in die ärztlich-medicin. Behandlung. Aber Eins muß jedem ernsten Schriftforscher feststehen: gerade das N. T. giebt uns eine so ausgeprägte Auffassung vom Satan und seinem Reich, daß diese Frage für die religiöse und ethische Selbstbeurtheilung und Selbstbethätigung des Christen von centraler Bedeutung werden muß. Dies tritt uns namentlich entgegen in den Resultaten der biblischen Einzeluntersuchung bei J. Th. Beck (Glaubensl. II, S. 390ff., Einleitung § 34; Lehrwiss. I, S. 247ff.), Hahn (Bibl. Theol. des N. T. I, S. 313ff.); v. Hofmann (Schriftbew. I, S. 418 ff., zum Theil sich anlehnend an Menken, Beitr. zur Dämonologie 1793). Vgl. a. Hölemann, Die Reden des Satan in der Schrift 1875.

Mit vollem Recht hebt Hofmann hervor, daß das A. T. überhaupt keine eigentliche Lehre vom Satan und dessen „Reich" enthält, sondern sein Dasein und Wirken nur „vorausgesetzt", resp. ahnen läßt. So ist es — wie wir schon sahen (S. 447 f.) — mit seinem ersten Auftreten in der versuchlichen Gestalt der redenden Schlange (1 Mos. 3, 1 ff.) und mit der Verheißung des Schlangentreters (1 Mos. 3, 15 vgl. mit Off. 12, 9; 20, 2). Erst im Lichte des N. T. eröffnet sich uns der tiefere Blick in die Bedeutung dieser „Feindschaft" und des heilsgeschichtlich sich vollziehenden Riesenkampfes zwischen Schlangensamen und Weibessamen (vgl. Joh. 12, 31; Matth. 12, 28; 1 Joh. 3, 8; Gal. 4, 4). Trotz aller Verhüllung dieses Geheimnisses auf alttestamentlichem Gebiete steht doch dieses fest, daß der Satan (הַשָּׂטָן = Widersacher oder „Ankläger" vgl. 1 Kön. 5, 18; Sach. 3, 1 f.), da er im Prolog zum Hiob unter den „Söhnen Gottes" (בְּנֵי הָאֱלֹהִים) erscheint, zu den Geistwesen gehören muß, von deren (partiellem) „Fall" andeutungsweise Gen. 6, 1 ff. (vgl. 2 Petr. 2, 4; Jud. v. 6) die Rede ist. Er erscheint und wirkt als „böser Geist" (רוּחַ רָעָה 1 Sam. 18, 10) oder als der „Lügengeist" (1 Kön. 22, 19), der unter dem Zorn Jahwe's von ihm her gesandt (רוּחַ יי) den Saul ängstet (1 Sam. 16, 14 ff.) und David (2 Sam. 24, 1) in Versuchung führt (1 Chron. 21, 1). So erklärt sich der scheinbare (von Wellhausen gepreßte) Widerspruch, daß an jener Stelle nach Gottes Zornkundgebung, an dieser durch Satans Reizung David zur Volkszählung sich entschloß. — Dem Hohenpriester Josua tritt Satan als „Ankläger" gegenüber (Sach. 3, 1 ff.), während Jahwe ihm Schweigen gebietet — offenbar ein weissagendes „Vorzeichen wunderbarer Zukunft" (Sach. 3, 8), wie sie sich in jenem „Knecht" Jahwe's verwirklichen soll, der (als „Sproß") auf dem Throne Gottes „zu seiner Rechten" sitzen

wird, nachdem er den „Tempel Jahwes" gebaut (Sach. 6, 11 ff.). Was die alttestamentliche Schrift sonst von „Feldteufeln" und andern „Unholden" und „Nachtgeistern" erwähnt (שְׂעִירִם 5 Mos. 32, 17; Ps. 106, 37; שְׂעִירִם 3 Mos. 17, 7; 2 Chron. 11, 15; לִילִית Jes. 13, 21; 34, 14), ist offenbar der Volkstradition entnommen, wird auch nicht weiter lehrhaft verwerthet, während der Asasel (עֲזָאזֵל 3 Mos. 16, 10. 26) der „Abtrünnige" (nach Baumg.) nach Hofmann und Anderen der „Hinwegkommende", von dem man sich „abzusondern hat" — allerdings an die Gestalt Satans erinnert, ohne daß wir ein Recht hätten, daraus ein dictum probans für den „Fall des Teufels" zu entnehmen (so Philippi, K. Gl.L. III² S. 297, vgl. dagegen Hofmann, Schriftbew. I² S. 431). — In den Apokryphen wird der Teufel nur selten erwähnt (so Sir. 21, 27. 30 u. Weish. Sal. 2, 24 mit Bezug auf den Tod, der durch „des Teufels Neid" in die Welt gekommen sei), während im Buche Tobit (3, 8; 8, 3) schon ein überreizter Dämonenglaube sich geltend macht, wie er der nachexilischen Tradition eigen ist.

Erst das N. T. und insonderheit das Zeugniß Jesu läßt ein helleres Licht in dieses Dunkel fallen. Und die Art und Weise, wie Jesus dabei verfährt, macht es unzweifelhaft, daß es sich hier um eine Cardinalfrage des „Reiches Gottes" im Kampf wider „Satans Reich" handelt. Dabei kommt in erster Linie nicht etwa das unlösbare Problem über Zeit und Grund des Falles Satan zur Sprache. Weder Aussprüche Jesu (Luk. 10, 18; Joh. 8, 44), noch Andeutungen der Apostel (2 Petr. 2, 4; Jud. 6 geschweige denn 1 Tim. 3, 6) können hier für die Glaubenslehre in Betracht kommen (gegen Philippi a. a. O. III² S. 315 ff.). Wir sollen und können nichts wissen über Art und Weise, bezw. über Zeit und Umstände des satanischen Abfalls. Das Wort Jesu (Luk. 10, 18): „Ich sahe Satanas wie einen Blitz vom Himmel gefallen" — kann nur auf die vorher (v. 17) erwähnte Dämonenaustreibung der Jünger sich beziehen. Für uns ist es genug, daß Jesus ihn als den „Menschenmörder von Anfang" (ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς) bezeichnet, der nicht „in der Wahrheit steht" (ἔστηκεν präsentisch zu fassen); der, indem er „die Lüge redet" aus dem „Eigenen" heraus als „Vater der Lüge" redet (Joh. 8, 44 vgl. mit 1 Joh. 3, 8: ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει). Darauf beziehen sich all' die Namen, die der διάβολος (= Verläumder, Lästerer) im N. T. erhält, sofern er als ἀντίδικος (Widersacher = σατανᾶς 1 Petr. 5, 8), als πονηρός (Matth. 13, 19), als ἐχθρός (Matth. 13, 39), als κατήγωρ (Ankläger Off. 12, 10), ja als τοῦ κόσμου ἄρχων (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11) und θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (2 Kor. 4, 4) bezeichnet wird, der die ganze Welt in Verirrung führt (Off. 3, 10; 20, 10) und speciell als der πειράζων an Christus persönlich herantritt (Matth. 4, 1 ff.; Luk. 4, 2 ff.; vgl. Ebr. 2, 18; 4, 15). Da von ihm als dem ἄρχων τῶν δαιμονίων die Rede ist (z. B. Matth. 9, 34; 12, 24 ff.; Mark. 3, 22 ꝛc.), müssen wir ihn uns vorstellen als

ziehung ſetzt (ſ. o. S. 414; 1 Kor. 8, 5; 10, 19 f. vgl. mit Pſ. 136, 37; Off. Joh 2, 13 „Satans Stuhl“ in Pergamos), ſoll nur den ſeinem Beruf als Heidenapoſtel naheliegenden Gedanken zum Ausdruck bringen, daß die unter den Heiden graſſirenden Sünden ſie der Wirkſamkeit Satans als des θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (2 Kor. 4, 4; Eph. 2, 2; vgl. 1 Joh. 5, 19 f.), ſowie dem Gericht Gottes (Röm. 1, 24 ff.) überliefern (vgl. Matth. 8, 29). So bezeugt P. in der Apoſtg. (26, 18), daß Jeſus ihm befohlen habe, „der Heiden Augen aufzuthun, daß ſie ſich bekehren von der Gewalt des Teufels zu Gott“. Der Chriſt aber weiß ſich als Jünger Jeſu „erlöſt aus der Macht der Finſterniß“ (Kol. 1, 13), nachdem durch das „Kreuz“ der Sieg über die dämoniſchen Mächte errungen iſt (ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας Kol. 2, 15). Durch ſeinen Tod hat Chriſtus zu nichte gemacht den, der „des Todes Gewalt hat“; das iſt aber „der Teufel“, der die Menſchenkinder „vermöge Todesfurcht durchs ganze Leben in Sklaverei gehalten“ (Ebr. 2, 14 f.). Daher die dringend ernſte Mahnung: „in dem Herrn ſtark“ zu werden, um den „Schlichen des Teufels“ und dem „Geiſterweſen der Bosheit“ in heißem Glaubenskampf widerſtehen zu können (Eph. 6, 11 ff. vgl. mit 2 Kor. 6, 14 f.). So warnt Paulus vor dem „Verſucher“ (ὁ πειράζων 1 Theſſ. 3, 5; vgl. 2, 18) und führt die ſchließliche Vollreife der Sünde und das „Geheimniß der Bosheit“ auf den „Widerſtrebenden“ (ἀντικείμενος) zurück (κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ 2 Theſſ. 2, 4—9). Ich verweiſe auch auf das Warnwort 1 Tim. 4, 1, wo von „trügeriſchen Geiſtern“ und „gefahrbringenden Lehren der Teufel, ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων“ die Rede iſt (1 Tim. 5, 14 f.). Ob 1 Tim. 3, 6 (ἵνα μὴ εἰς κρίμα ἐμπέσῃ τοῦ διαβόλου) vom Teufel die Rede iſt, erſcheint mir unwahrſcheinlich im Hinblick auf v. 11 (wo von den Frauen der Diakonen geſagt wird, ſie ſollen nicht διαβόλους d. h. nicht „Läſterinnen“ ſein, wie Luther überſetzt).

Mit dem paulin. Grundgedanken ſtimmt zuſammen, was Petrus — der die Sünde des Ananias aus Satans Wirkung herleitet (Apoſtg. 5, 3; vgl. Joh. 13, 2) — ſeinen Gemeinden ans Herz legt (1 Petr. 5, 8), nämlich nüchtern und wachſam zu ſein, auf daß ſie „im Glauben“ widerſtehen mögen dem „Widerſacher“ (ἀντίδικος) dem Teufel, der wie ein brüllender Löwe umhergeht und ſuchet, wen er verſchlinge (vgl. 2 Petr. 2, 4; Jud. 6). Ebenſo Jak. 4, 7: ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ und ſeiner σοφία δαιμονιώδης (Jak. 3, 15 f.). Endlich weiſt auch der Apoſtel Johannes darauf hin, daß ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν (1 Joh. 3, 8). Daher gelte es den Sieg über den „Böſen“ bewahren und bis ans Ende bewähren (1 Joh. 2, 14; 5, 19 vgl. mit Off. 2, 10; 12, 9; 20, 2 ff.). Das ſind alles tiefgreifende Gedanken, für deren Tragweite unſerer modernen „bibliſchen“ Theologie jedes Verſtändniß fehlt!

b) Wenn Schleiermacher (Gl. B. I, § 44) in Bezug auf die „Vor-

Und das sagt der Herr nicht etwa „gleichnißmäßig" oder „bildlich" (wie v. 24 ff.), sondern auf die ausdrückliche Bitte der Jünger (v. 36), ihnen das Gleichniß zu deuten. Wenn irgenwo und wann, so mußte er hier und in diesem Augenblick ihnen die volle Wahrheit sagen.

Man hat wohl in diesem Zusammenhange — um die lediglich „symbolisirende Personification" in der Lehre vom Satan zu erhärten — darauf hingewiesen (so neuerdings Wilh. Schmidt, Dogm. II, 1898, S. 531 f.), daß Jesus einzelne Menschen — so den Judas (Joh. 6, 70: Einer von Euch ist ein Teufel) und sogar den Petrus, wo er in versuchlicher Weise ihm naht, um seinen Herrn vom Kreuzeswege abzubringen — als „Satan" bezeichnet (Matth. 16, 23; Mark. 8, 33). Allein gerade in diesen beiden Fällen zeigt die nähere Motivirung deutlich, daß es sich um eine wirkliche „Eingebung" Satans handelt, die bei Judas gelingt (Luk. 22, 3; vgl. Joh. 13, 2), bei Petrus, dem ehrlich seinen Herrn liebenden, mißlingt (vgl. Luk. 22, 31 f.; Mark. 14, 72). Daher warnt er auch seine Jünger so entschieden, sich nicht der Versuchung Satans hinzugeben, sondern der „Macht des Feindes" zu widerstehen (Luk. 10, 19), „im Glauben" auszuharren (Luk. 22, 32); sich auch nicht dessen zu freuen, daß ihnen „die Geister unterthan sind" (Luk. 10, 19), sondern deß, daß „ihre Namen im Himmel geschrieben sind", trotz der dämonischen Versuchung, die am Ende der Tage — wo es möglich wäre — selbst die „Auserwählten" zu verführen bestrebt ist (Matth. 24, 24; Mark. 13, 22; vgl. Off. 3, 10; 2 Thess. 2, 9 ff.). Auch im Gebet des Herrn ist die Schlußbitte: ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ (Matth. 6, 13) auf jenen πονηρός zu beziehen, den der Herr Matth. 13, 19 als den versuchlich Bösen und als den „unsauberen Geist" kennzeichnet, der in jedes „müßige" und unbewachte Herz wieder einzukehren droht, nachdem er einmal „ausgefahren" ist (Matth. 12, 43 ff.; Luk. 11, 24 ff.). Darin liegt die ethisch-religiöse Bedeutung der wunderbaren Heilung Dämonischer. In diesem Zusammenhange gewinnt auch die Mahnung des Herrn an die schlafenden Jünger einen tieferen Sinn: „Wachet und betet, daß ihr nicht in Versuchung fallet" (εἰς πειρασμόν Matth. 26, 41). — Daß Jesus auch leibliches Uebel auf ein Mitwirken Satans zurückführt (Luk. 13, 16), entspricht nicht blos der Analogie der apostolischen Erfahrungen (Apostg. 10, 38; 1 Kor. 5, 5; 1 Tim. 1, 20; 2 Kor. 12, 7; Off. 2, 10. 13), sondern der eigenen Heilswirkung Jesu gegenüber jener „Besessenheit", zu deren Ueberwindung durch den Geist Gottes ein Glaube gehört, der — wie der Herr sagt — in „Beten und Fasten" sich als Uebermacht über den Argen bewähren soll (Matth. 17, 18—21).

Dieser Lehre und Mahnung Jesu in Bezug auf Dasein und Wirken Satans entspricht nun der furchtbare Ernst, mit dem die Apostel diese Frage ins Auge fassen. Neues (gegenüber der Lehre Jesu) bringen sie kaum vor. Denn daß Paulus die Dämonen mit den heidnischen Göttercults in Be-

ziehung ſetzt (ſ. o. S. 414; 1 Kor. 8, 5; 10, 19 f. vgl. mit Pſ. 136, 37; Off. Joh 2, 13 „Satans Stuhl“ in Pergamos), ſoll nur den ſeinem Beruf als Heidenapoſtel naheliegenden Gedanken zum Ausdruck bringen, daß die unter den Heiden graſſirenden Sünden ſie der Wirkſamkeit Satans als des θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (2 Kor. 4, 4; Eph. 2, 2; vgl. 1 Joh. 5, 19 f.), ſowie dem Gericht Gottes (Röm. 1, 24 ff.) überliefern (vgl. Matth. 8, 29). So bezeugt P. in der Apoſtg. (26, 18), daß Jeſus ihm befohlen habe, „der Heiden Augen aufzuthun, daß ſie ſich bekehren von der Gewalt des Teufels zu Gott“. Der Chriſt aber weiß ſich als Jünger Jeſu „erlöſt aus der Macht der Finſterniß“ (Kol. 1, 13), nachdem durch das „Kreuz“ der Sieg über die dämoniſchen Mächte errungen iſt (ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας Kol. 2, 15). Durch ſeinen Tod hat Chriſtus zu nichte gemacht den, der „des Todes Gewalt hat“; das iſt aber „der Teufel“, der die Menſchenkinder „vermöge Todesfurcht durchs ganze Leben in Sklaverei gehalten“ (Ebr. 2, 14 f.). Daher die dringend ernſte Mahnung: „in dem Herrn ſtark“ zu werden, um den „Schlichen des Teufels“ und dem „Geiſterweſen der Bosheit“ in heißem Glaubenskampf widerſtehen zu können (Eph. 6, 11 ff. vgl. mit 2 Kor. 6, 14 f.). So warnt Paulus vor dem „Verſucher“ (ὁ πειράζων 1 Theſſ. 3, 5; vgl. 2, 18) und führt die ſchließliche Vollreife der Sünde und das „Geheimniß der Bosheit“ auf den „Widerſtrebenden“ (ἀντικείμενος) zurück (κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ 2 Theſſ. 2, 4—9). Ich verweiſe auch auf das Warnwort 1 Tim. 4, 1, wo von „trügeriſchen Geiſtern“ und „gefahrbringenden Lehren der Teufel, ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων“ die Rede iſt (1 Tim. 5, 14 f.). Ob 1 Tim. 3, 6 (ἵνα μὴ εἰς κρίμα ἐμπέσῃ τοῦ διαβόλου) vom Teufel die Rede iſt, erſcheint mir unwahrſcheinlich im Hinblick auf v. 11 (wo von den Frauen der Diakonen geſagt wird, ſie ſollen nicht διαβόλους d. h. nicht „Läſterinnen“ ſein, wie Luther überſetzt).

Mit dem paulin. Grundgedanken ſtimmt zuſammen, was Petrus — der die Sünde des Ananias aus Satans Wirkung herleitet (Apoſtg. 5, 3; vgl. Joh. 13, 2) — ſeinen Gemeinden ans Herz legt (1 Petr. 5, 8), nämlich nüchtern und wachſam zu ſein, auf daß ſie „im Glauben“ widerſtehen mögen dem „Widerſacher“ (ἀντίδικος) dem Teufel, der wie ein brüllender Löwe umhergeht und ſuchet, wen er verſchlinge (vgl. 2 Petr. 2, 4; Jud. 6). Ebenſo Jak. 4, 7: ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ und ſeiner σοφία δαιμονιώδης (Jak. 3, 15 f.). Endlich weiſt auch der Apoſtel Johannes darauf hin, daß ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν (1 Joh. 3, 8). Daher gelte es den Sieg über den „Böſen“ bewahren und bis ans Ende bewähren (1 Joh. 2, 14; 5, 19 vgl. mit Off. 2, 10; 12, 9; 20, 2 ff.). Das ſind alles tiefgreifende Gedanken, für deren Tragweite unſerer modernen „bibliſchen“ Theologie jedes Verſtändniß fehlt!

b) Wenn Schleiermacher (Gl. B. I, § 44) in Bezug auf die „Vor-

ſtellung vom Teufel" die Meinung ausſpricht, unſere Kirche habe niemals einen „doctrinalen Gebrauch" davon gemacht, ſo iſt das ein entſchiedener Irrthum. Es exiſtirt zwar in unſeren Bekenntnißſchriften kein beſonderer articulus de diabolo. Das erklärt ſich aber daraus, daß in dieſem Lehrpunkte ſämmtliche Confeſſionen (bis auf die Sekten herab) zuſammenſtimmen. Schon die Kirchenväter (Cyrill v. Jeruſ. z. B.) erheben Einſprache gegen den manichäiſchen Gedanken, als ſei der Teufel ein ungeſchaffenes Weſen (*αὐτοφυής* oder *ἀγέννητος*). Vielmehr ſei er ein — aus Hochmuth (Orig., Aug.) oder aus Neid (Iren., Lactanz, Greg. v. Nyſſa) gefallener Engel, deſſen knechtende Macht in der ſündigen Menſchenwelt Aug. nicht müde wird, der oberflächlichen Sündenauffaſſung des Pelagius entgegenzuhalten. Gleichwohl gelten die angeli mali als böſe non ratione essentiae, sed habitu. Aug. betont ausdrücklich, daß das esse des Teufels als einer gottgeſchaffenen Creatur gut ſei. Die Frage nach der poſitiven Urſache ſeines Falles weiſt er als eine unlogiſche ab: Causam defectionis, cum efficiens non sit, sed deficiens, velle invenire tale est, ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium (De civ. Dei XII, 7). Aehnlich Sartorius, Die L. v. der h. Liebe I, S. 99.

In der Augsb. Conf. (Art. 19) wird die voluntas diaboli (et impiorum) a Deo se avertens (mit Berufung auf Joh. 8, 44) als causa peccati bezeichnet. In der Apologie (Art. II, S. 85) ſagt Melanchthon: Ipsa mundi historia ostendit, quanta sit potentia regni diaboli . . . quum autem datus sit nobis Christus, qui . . . regnum diaboli . . . destruat, beneficia Christi non poterunt cognosci, nisi intelligamus mala nostra etc. Aehnlich Luther im großen Katechismus (Auslegung der 7. Bitte p. 482 f.): „Die ganze Summa alles Gebets gehet wider unſeren Hauptfeind (den Teufel). Denn er iſt der, ſo ſolches alles, was wir bitten, unter uns hindert: Gottes Name und Ehre, Gottes Reich und Willen, das täglich Brod, fröhlich gut Gewiſſen" ꝛc. Unter des „Teufels Reich" (sub regno diaboli) widerfährt uns „aller unſeliger Jammer und Herzeleid auf Erden. Denn der Teufel iſt nicht allein ein Lügner, ſondern auch ein Todſchläger . . . der viele dahintreibt, daß ſie ſich ſelbſt umbringen und zu viel anderen ſchrecklichen Fällen. Darum haben wir auf Erden nichts zu thun, denn ohne Unterlaß wider dieſen Hauptfeind zu bitten; denn wo uns Gott nicht erhielte, wären wir keine Stunde für ihm ſicher." Daher ſoll ein Chriſt wiſſen, daß er „mitten unter Teufeln ſitze und daß der Teufel ihm näher ſei denn ſein Rock und Hemde, ja näher denn ſeine eigene Haut; daß er rings um uns her ſei und wir alſo ſtets mit ihm zu Haar liegen und uns mit ihm ſchlagen müſſen". Luther iſt deſſen „durch tägliche Erfahrung" gewiß, daß „der Teufel uns wohl kann niederſchlagen, wo wir nicht wohl verwahret ſind im Glauben und Chriſtum im Herzen haben". Sehr

lehrreich iſt in dieſer Beziehung Luthers (halb lateiniſch halb deutſch gefaßter) Ausſpruch in einer (bisher nicht bekannten) Predigt, wo es (Weim. Ausgabe Nr. XX, S. 530) heißt: Vides imaginem verae fidei, quod non taceat et dormiat, quia Satan non quiescit, sed est quotidiana durchbrechen — et vincit (fides) omnes tentationes . . . ergo aeternam kampff habet fides (p. 526).

Die Form. Conc. (I, 9 S. 554) ſagt: peccatum ex diabolo oritur; aber ſie beſtreitet (Sol. Decl. I, S. 579), daß der Satan aliquod malum substantiale creasset aut formasset. Vielmehr ſei die seductio Satanae Urſache der Sünde (vgl. S. 582, 41). Und: extra Christum diabolus est Deus et princeps noster. Originaliter et principaliter peccatum est opus Satanae. Des Menſchen Schuld liegt darin, daß er ſich von ihm verführen läßt.

Merkwürdiger Weiſe wird nun bei unſern a. DD. der hier doch angedeutete Unterſchied ſataniſcher und menſchlicher Sünde nicht eingehend erörtert und klargelegt. Angedeutet iſt er ja inſofern, als die angeli mali, qui in concreata sapientia et justitia non perseverarunt — im status miseriae et indurationis ſich befinden, alſo dem ewigen Gericht entgegengehen, während die Menſchheit trotz der Sünde erlöſungsfähig bleibt und in Chriſto thatſächlich aus der Macht Satans befreit worden iſt. Aber dieſer Gedanke wird nicht weiter dargelegt, wie mir ſcheint, in der wohlmeinenden Abſicht, den Ernſt der menſchlichen Sündenſchuld und die Tiefe erbſündlicher Corruption (ſ. § 21, b) nicht abzuſchwächen.

Was die Wirkſamkeit des „ſataniſchen Reiches“ betrifft, ſo iſt es charakteriſtiſch für die altkirchliche Dogmatik, daß ſie nicht blos redet von einer durch den Teufel angeſtrebten labefactio gloriae Dei, ſowie von einer Verführung und Verfolgung menſchlicher Einzelperſonen bis zur obsessio spiritualis (in den Verſtockten) et corporalis (in den Dämoniſchen), ſondern namentlich ſeine verwüſtende Macht auf ſocialem Gebiete hervorhebt. Denn die böſen Geiſter ſuchen den status oeconomicus (Ehe und Hausſtand), politicus (Volk und ſtaatliches Gemeinweſen), ja ſelbſt den status ecclesiasticus (Kirche und Prieſterthum) zu verwirren, umzuſtürzen und von Grund aus zu zerſtören (turbare, convellere penitusque evertere conantur). Anzuerkennen iſt der tiefe religiös-ethiſche Ernſt, mit dem die alten Kirchenlehrer (wie unſere Kirchenlieder!) den Glaubens- und Gebetskampf wider den Satan und ſein Reich fordern. Zugleich aber leben ſie der freudigen Gewißheit, daß ſie durch Chriſtum, den Satansüberwinder, Herr werden können über das Reich des Argen. Daß bis ins 17. und 18. Jahrhundert hinein manche ſchauerliche Ueberbleibſel mittelalterlichen Aberglaubens (Magie, Exorcismen, Hexenverfolgung) auch auf proteſtantiſchem Boden Wurzel faſſen und ins Kraut ſchießen konnten, iſt ein handgreiflicher Beweis für den möglichen und

naheliegenden Mißbrauch dieser Lehre. Aber abusus non tollit usum. Auch die Gottesidee hat — wie die Religion überhaupt — Fanatismus und Menschenschlächterei zur Folge gehabt, wo sie in abergläubische Verzerrung überging (corruptio optimi pessima). Die zerrbildliche Gestaltung der Satanalogie wurde der Anlaß zu dem Gegensatz, der sich seit dem 18. Jahrhundert geltend machte. Wir werden sehen, daß er — trotz seiner relativen Berechtigung — Gefahr lief, das Kind mit dem Bade auszuschütten.

c) Berechtigt erscheint der Gegensatz gegen die traditionelle Satanalogie insofern, als eine starr dogmatische (manichäisirende) Ausgestaltung dieser Lehre (z. B. bei Flacius) und die zunehmende Wucherung des verfolgungssüchtigen Aberglaubens (in den Hexenprocessen) den Widerspruch wachrufen mußte. In dieser Hinsicht gebührt dem Juristen Thomasius (Diss. de crimine magiae 1701) ein hohes Verdienst, indem er mit voller Entschiedenheit dagegen auftrat (so schon vor ihm Spee in seinem berühmt gewordenen Liber ad magistratus Germaniae: Cautio criminalis etc. 1631; und Balth. Becker, „Die bezauberte Welt". Aus dem Holländischen 1690). Aber erst der „Vater des Rationalismus" Semler ging (s. o. S. 414) in seinem „Versuch einer freieren theol. Lehrart" (§ 69) so weit, die ganze bibl. Lehre vom Teufel aus „Anpassung an jüdische Zeitideen" herzuleiten und somit wegzudeuten. (Aehnlich Bretschneider, D. S. 790; Wegscheider, Inst. § 106.) Bald war man in der Zeit der „Aufklärung" so weit gekommen, daß man den alten Dämonenglauben verspottete, nebenbei aber in Gespenstergeschichten und allerlei Geisterseherei sich erging.

Für die neuere Theologie wurde Schleiermachers eingehende Kritik (Gl. L. § 44 u. 54) epochemachend. Die Engellehre (s. o. S. 423) galt ihm noch als etwas gleichsam poetisch Unschuldiges. Der Satan aber ist ihm ein wirklicher Stein des Anstoßes, den er glaubt aus dem Wege räumen zu müssen, da „weder Christus, noch die Apostel diese Vorstellung irgend in unsere Heilsordnung verflechten" (s. dagegen oben sub a)! Vollends könne von einem „Einfluß" Satans innerhalb des Reiches Gottes nicht die Rede sein. Wie viel tiefer blickten da ein Paulus und Luther, im Anschluß an das Selbstzeugniß Jesu und die eigene Erfahrung!

Allein Schl. bleibt nicht blos bei jener Behauptung stehen. Er schärft die Waffen seiner Kritik, so daß wir bei ihm alle Gegengründe beisammen finden, die in alter und neuer Zeit gegen die Lehre vom Teufel vorgebracht worden sind. Es sind — wenn ich recht sehe — drei Hauptargumente, die er bei dieser Gelegenheit vorbringt:

1) Die Idee eines persönlich Urbösen sei widerspruchsvoll; denn „ein absolut böses Sein" könne es, da Gott „schlechthinige Ursächlichkeit" sei, nicht geben. Auch lasse sich bei einem geistigen Wesen kein Motiv des Falles vorstellen, da so viel Bosheit mit „hoher Intelligenz" unvereinbar

und bei etwaiger Annahme der „Dummheit“ des Teufels eine erfolgreiche „Wirkſamkeit“ dämoniſcher Macht, geſchweige denn ein zuſammenhängendes „Reich Satans“ ſchlechterdings unmöglich ſei (ähnlich Biedermann § 694: der Satan als böſe gewordener spiritus purus ſei ein „potenzirter Widerſpruch“). — Allein hier verkennt Schl. (bei ſeinem Determinismus und ſeiner Auffaſſung der Freiheit als „potenzirter Naturlebendigkeit“) die Möglichkeit ihres Mißbrauchs, ſowie die thatſächliche Geſchichtserfahrung, daß „hohe Geiſter“ der Gefahr der Selbſtüberhebung beſonders ausgeſetzt ſind (ſ. o. S. 467). Trotz der Bornirtheit ihres Hochmuths können ſie doch eine große Gefolgſchaft nach ſich ziehen, wenn auch nicht zur Organiſation eines gegliederten Reiches, ſo doch zur Desorganiſation alles deſſen, was zum Bau eines Gottesreiches dient. Daß ſchließlich ihnen gegenüber das Gottesreich doch zum Siege gelangen muß, iſt ja auch in der chriſtlichen Satanalogie ſelbſtverſtändliche Vorausſetzung (ſ. o. S. 470 f.).

2) meint Schl., die Annahme einer Exiſtenz des Teufels ſei in religiös-ſittlicher Hinſicht geradezu ſchädlich; denn dieſe Idee bewirke Aberglauben, und die Annahme einer Wirkſamkeit Satans untergrabe den Glauben an „Gottes gütige Allmacht“, ja erzeuge Leichtſinn und falſche Selbſtentſchuldigung, da alles Böſe dann auf die Urſächlichkeit des Teufels geſchoben werden könne. — Allein wir ſahen ſchon (ſ. o. S. 484 f.), daß der abergläubiſche Mißbrauch auch bei der Gottesidee möglich iſt und daß die Wirkſamkeit Satans, der providentiellen Geſchichtsleitung Gottes unterſtellt, nicht nur nicht die Schuld der Menſchheitsſünde aufhebt, ſondern den ernſten Heiligungskampf der Chriſten wider das dämoniſch Böſe wachzurufen und zu ſteigern geeignet iſt. Ich erinnere hier an den bekannten Spruch Auguſtins, wenn er vom Satan ſagt: consentientes tenet, non invitos cogit.

3) hebt Schl. hervor, daß — ſelbſt wenn man von dem Widerſpruchsvollen und Schädlichen einer Lehre vom Teufel abſehen wolle — dieſe ſelbſt irrelevant ſei, alſo auch in der chriſtlichen Glaubens- und Heilslehre keine weſentliche Stellung einnehmen dürfe, da jede Erfahrung in dieſer Hinſicht dem „frommen Selbſtbewußtſein“ fern liegt (ähnlich neuerdings J. Kaftan, Fr. Nitzſch, ja ſelbſt W. Schmidt, H. Schultz: Dogmatik im Abriß § 24, 2. A.). — Dieſer Behauptung widerſpricht nicht blos — wie wir geſehen — das bibliſche Zeugniß, ſondern die Erfahrung aller Gotteskinder im Laufe der kirchengeſchichtlichen Entwickelung. Für Schl. und ſeine Geſinnungsgenoſſen in der „modernen“ Theologie muß freilich die chriſtliche Satanalogie anſtößig ſein, weil ſie 1) die Herleitung der Sünde aus dem Vorwalten des „ſinnlichen“ Selbſtbewußtſeins (ſo auch bei Rothe, Biedermann, neuerdings Clemen a. a. O. S. 128 ff.) unmöglich macht; 2) weil ſie die Zurückführung der Sünde auf Gott ausſchließt, da der Satan als der „Feind Gottes“ auftritt; und 3) weil der dämoniſch-knechtenden Herrſchaft der

Sünde (s. § 21) nicht des Menschen „eigene Vernunft und Kraft", sondern nur die Heilsthat und geistige Uebermacht Christi, des Satansüberwinders, gewachsen ist. Darin liegt — ich möchte sagen — die human-christliche Seite der Satanalogie, wie sie z. B. Daub in seinem tiefsinnigen (wenn auch etwas gnostisch angehauchten) Buche: „Judas Ischarioth" (1816/18) hervorhebt, indem er das „Urböse" und die „Urschuld" nicht im erlösungsfähigen Menschen, sondern in der geistigen Macht jener Dämonen sucht und findet, die dem „Geiste Gottes" weichen müssen. Selbst ein David Strauß (II, S. 15) sieht sich genöthigt zu gestehen, daß „die Dämonen als nothwendige Bestandtheile der ganzen Weltanschauung Jesu und der Apostel zu begreifen" seien, und fügt seinerseits hinzu: „Die ganze Idee des Messias und seines Reiches ist ohne das Gegenstück eines Dämonenreiches (gleichfalls mit einem persönlichen Oberhaupte) so wenig möglich, als der Nordpol eines Magnets ohne den Südpol. Ist Christus gekommen, die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab. Giebt es einen Teufel, aber nur als Personification des bösen Princips — gut, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee." Aehnlich Marheinecke, Grundlehre der christl. D. § 233.

In der neueren, positiven Theologie ist die Bedeutsamkeit der christlichen Satanalogie mit mehr oder weniger Entschiedenheit hervorgehoben worden. Zwar finden wir selbst bei Martensen (D. § 100 ff. S. 219 f.) und Dorner (II, 1 S. 124 ff.) — ähnlich bei Schenkel (II, S. 254) und bei Lipsius (§ 520) — die Neigung, den Satan als eine Art „moralischer Collectivmacht" zu fassen, die nur „in den Bösen persönlich werde". (Vgl. H. Schultz a. a. O. S. 65 ff.) Gleichwohl haben Dorner und Martensen tiefe Einblicke gethan in das Wesen satanischer Macht (ebenso Twesten II, 1, S. 366 ff.). Besonders aber tritt die weittragende Bedeutung der christlichen Satanalogie hervor bei Philippi, K. Gl.L. 2. A. III, S. 251 ff. Ebrard, Christl. Dogm. I, S. 436 ff. A. Hahn, Lehrb. der christl. Gl. 2. A. I, S. 385, II, S. 38. Frank, System der christl. Wahrheit I², S. 463 ff. Luthardt, Christl. Gl.L. 1898 S. 240 ff. Hofmann, Schriftbew. I² S. 409 ff. J. Th. Beck, Lehrwiss. 2. A. S. 238 ff., Gl.L. II, S. 384 ff. Vgl. Voß, „Satanalogie" (Z. f. die ges. luth. Theol. u. K. 1851, S. 660 ff.). Auch in Kähler's „Wissenschaft des christl. Gl." (2. A. § 25, 2) wird der Satan als „einzelpersönliche Spitze" in jenem „die Welt umspannenden Zusammenhange widergöttlichen Treibens" hervorgehoben. Aehnlich A. Matter in seinen trefflichen: „Etudes de la doctrine chrétienne" (I, p. 375 ff.), wo die Lehre vom Satan, dem grand égoiste, als un complément légitime du système chrétien erwiesen wird.

Zweites Capitel.

Die Herrschaft der Sünde in der Welt und die knechtende Macht der Fleischeslust.

(Sarkologie.)

§ 21. Die Sünde als angeborener Gattungszustand der Menschheit.

1. Wahre und tiefgehende Sündenerkenntniß läßt sich nie und nimmermehr durch die bloße Beobachtung der in der Menschheitsgeschichte herrschenden Greuel hervorrufen (s. o. S. 429 f.), mag man noch so sehr — mit Friedrich d. Gr. — auf die „infame Race" hinweisen. Der Einzelne wird vielleicht auf solcher Folie oder beim Blick auf die criminalstatistischen Tabellen in dem Maße sich selbst erhoben und gerechtfertigt fühlen, als er sich — in pharisäischer Verblendung, d. h. bevor der Staar ihm gestochen ist — für etwas „Besseres" hält gegenüber der rohen Menge der sogen. „groben Sünder". Nicht die grauenerregenden Thatsachen der Welthistorie, nicht die gehäufte und beobachtbare Masse der Verbrechen, sondern die erschütternden Erlebnisse im innersten Gewissen, kurz die eigenste persönliche Erfahrung unseres Sündenelends muß uns das Verständniß öffnen für Sündenschuld und Sündenknechtschaft. Die Beobachtung der uns umgebenden Menschenwelt vermag nur dann in heilsamer Weise (d. h. ohne pessimistisch stolze Verachtung der „Andern", der „gemeinen" Masse) eine Ueberzeugung von der wirklich allgemeinen Sündenherrschaft zu begründen, wenn die Einkehr ins eigene Herz und die christlich geläuterte Selbstbeobachtung und Selbstbeurtheilung das eigne Ich zu der schmerzlichen Gewißheit gebracht hat, daß Ideal und Wirklichkeit, Gotteswille nnd Eigenwille, der kategorische Imperativ (das „Du sollst") und die freie Selbstbestimmung (das „Ich kann" und „Ich will") sich nicht decken. Das furchtbar Schmerzliche an dieser Erfahrung ist aber die Thatsache, daß keine unserer, uns zum Bewußtsein kommenden Einzelsünden etwa als besonderer oder überlegter Willensentschluß (gleichsam atomistisch, als mehr oder weniger zufällige

Einzelerscheinung) sich uns darstellt, so daß sie etwa durch eine „gute" Gegenwirkung (Vorsatz, Selbstzwang, Pflichterfüllung) überwunden oder ungeschehen gemacht werden könnte. Es erweist sich vielmehr dem ernsten Selbstbeobachter die Einzelsünde — sei es in Neigung oder Vollzug, in Gedanken oder Worten, im Gelüsten oder Thun — als Glied einer gewaltigen Kette, die ihn unter einem „Gesetz des Bösen" (s. o. S. 470 f.) gefangen zu halten scheint. Und — „wer zerreißt aus eigener Kraft der Gelüste Ketten?" — Dabei ist die Einzelsünde meist so wenig durch bewußteste Ueberlegung (Reflexion) bedingt, daß sie in der That als eine unzeitige Geburt bereits zu Tage tritt, noch bevor wir sie ahnen. Ja, sie schießt wie wucherndes Unkraut hervor aus Keimpunkten, die jenseits des Bewußtseins liegen und doch *nicht* „jenseits von Gut und Böse" — weil sie sonst nicht im Gewissen des Christen als Nichtseinsollendes, ja als schuldbedingend und verdammlich empfunden werden könnten.

Ich sage — im Gewissen des *Christen*! Damit will ich nicht ausgeschlossen haben, daß jeder sich ehrlich prüfende sittlich-ernste Mensch zur schmerzlichen Selbsterkenntniß und Selbstanklage gelangen soll und kann. Aber doch wird jenes *Gefühl* des Geknechtetseins unter eine schuldbedingende Macht der Sünde erst dort zu geläuterter Selbstbeurtheilung und energischer Selbstverurtheilung ausreifen, wo man etwas *erfahren* hat von der richtenden Macht des Gottesgesetzes und der aufrichtenden Kraft des Evangeliums (s. o. S. 426). M. a. W.: die in unserem *Fleisch* wohnende Sünde wird niemand in ihrer ebenso zähen, als schuldbedingenden Macht erkennen und verdammen, der nicht die Uebermacht des unsere Sündenschuld tragenden Erlösers und seine überwindende Geistesmacht im Heilswort erlebt und erfahren hat. So erweist sich auch hier unser *Real-* und *Idealprincip*: der „Christus für uns" und „Christus in uns" als der eigentliche Schlüssel für das ungeheure Räthsel der Sündenknechtschaft, namentlich sofern der Gattungsschuld die Gattungserlösung (der „Christus für uns") und der Personalschuld in Folge fleischlicher Geburt die Personalbefreiung in Folge

geistlicher Wiedergeburt („der Christus in uns") gegenübertritt (s. Abschn. V, 3).

Ja, wie verhält es sich denn mit der „fleischlichen" Neigung und mit der „Geburt aus dem Fleisch"? Ist die Sünde etwa doch (im Widerspruch zu allem bisher Dargelegten) eine mit der Sinnlichkeit des Menschen zusammenhängende Naturnothwendigkeit? Dann wäre factisch die Zurechnung unmöglich und das quälende Schuldbewußtsein unerklärbar. Alle damit zusammenhängenden Schmerzen gewönnen den Charakter einer an Geistesumnachtung und Irrsinn streifenden Selbstpeinigung, die merkwürdiger Weise, von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzend, den Menschen zu einer „seufzenden Creatur" (ἑαυτὸν τιμωρούμενος), zu einem „unschuldig Leidenden" (innocenter patiens, wie Augustin spottend sagte), ja zu einem tragischen Helden im Drama der Weltgeschichte stempeln würde! Berechtigter Vorwurf gegen den Schöpfer dieses Dramas und hoffnungsloses Mitleid mit dem armen unglücklichen (psychopathischen) „Verbrecher" wäre dann das einzig berechtigte Gefühl; und Selbstüberwindung, sowie Selbstanklage müßte sich steigern zu acutem Selbstmord, indem wir uns nach stoischer Regel einbildeten durch gewaltsames „Abthun des knechtenden Fleisches" zu gottgleicher „Freiheit des Geistes" uns erheben zu können (patet exitus!). So steht aber die Sache thatsächlich nicht. Wir empfinden als gereifte Christen den „Widerstreit des Fleisches wider den Geist" als etwas schlechterdings Nichtseinsollendes, sofern und weil in ihm sich eine egoistisch-begehrliche Wilensrichtung kund giebt.

Der eigentliche Anfangs- und Ausgangspunkt (terminus a quo) für jene unlautere, uns beunruhigende und quälende Willensart und sündliche Willensbethätigung ist unserer Beobachtung ebenso entrückt, als der geheimnißvolle Anfang unseres persönlichen Daseins (nach dem principium individuationis). Wir finden sie in uns bereits vor, wenn das sittliche Bewußtsein erwacht. Und wir können sie weiter verfolgen als eine durch Gewohnheit sich steigernde Macht, als That oder vielmehr Unthat zeugende, gewohnheitsmäßig werdende (habituelle) Willensrichtung des „natür-

lichen Menschen". Es ist das nicht seine wahre (gottgewollte) Natur (wesenhafte Art), sondern seine wirkliche (selbstgewollte) Unnatur (krankhafte Entartung). Sie ist ein Erfahrungsbeweis dafür, daß der menschliche Wille in seiner einmal eingeschlagenen gottwidrigen Richtung nicht jeweilig (willkürlich) umkehren oder sich selbst befreien kann. „Nach dem Gesetz, nach dem du angetreten", wird und muß sich auch in pathologischer Richtung der Wille fortentwickeln (Operari sequitur esse).

Darin liegt der Erfahrungsbeweis, daß die Sünde thatsächlich ihren Wohnsitz in der niederen Seite menschlichen Naturlebens aufgeschlagen hat und nun „fortzeugend Böses gebiert". Das mag immerhin tragisch genannt werden. Aber dies tragische Moment der Sündenherrschaft und Knechtschaft (s. o. S. 444 f.) schließt nicht die Freiheitsform ihrer individuellen Bethätigung aus, sondern ein (non inviti tales sumus). Geheimnißvoll oder wenn man will unheimlich bleibt dieser krankhaft-naturnothwendige Zusammenhang des Sündenkeims und des Sündenwachsthums (§ 22) allerdings. Aber er ist notorisch da und macht den Menschen nicht unzurechnungsfähig oder gar schuldlos, sondern zeigt ihm nicht blos den „Unwerth" (A. Ritschl, neuerdings Rolffs s. w. u.), sondern die Verdammlichkeit, ja die „Abgrundtiefe" seiner sündlichen Neigung, so daß er nach Erlösung und Schuldtilgung, nach Freiheit und Frieden schreien und seufzen lernt, um das „abgrundtiefe" Erbarmen des erlösenden Gottes an sich selbst mit überströmendem Dank zu erfahren (Röm. 7, 25 f.). Und je ernstlicher er den Riesenkampf wider die Sündenmacht aufnimmt, desto tiefer wird die Sehnsucht nach Befreiung, desto schmerzlicher das Gefühl der eigenen Ohnmacht und Schuld.

2. Fragen wir nun aber weiter: wie hängt das eigentlich zusammen? Wie kommt es, daß wir uns schuldig fühlen in Betreff eines factischen Krankheitszustandes, den wir — wie es scheint — selbst gar nicht hervorgerufen, den wir vielmehr als ein „Erbstück" von Vater und Mutter überkommen haben! Hier liegt zunächst eine mannigfach bezeugte Erfahrungsthatsache vor, die wir auf dem

Gebiete des Natur-, wie des Personlebens verfolgen können. Ist doch das „Gesetz der Vererbung" heut zu Tage allgemein zugestanden. Kein Naturforscher, kein Psycholog und Geschichtskundiger, kein Erzieher und Menschenkenner wird es bestreiten oder auch nur übersehen (ignoriren) dürfen, wenn er den Einzelnen (moralisch oder physisch) richtig beurtheilen will. Trotz der unübersehbar mannigfaltigen Verschiedenheit der menschlichen Einzelwesen nach Physiognomie und Temperament, Geschlecht und Anlage, Begabung und Belastung bleibt doch der wesentliche Typus derselbe. So ist es auch mit der gemeinsamen, bei jedem Einzelnen von Geburt an zwar in verschiedener Erscheinungsform (scheinbar auch graduell verschieden) zu Tage tretenden Sündenneigung, bei der jedoch ein specifisch gleicher Zustand und Charakter sündlicher Verderbniß und selbstisch-fleischlichen Hanges zu Grunde liegt. Wie wir auf geistigem (intellectuellem und ästhetischem) Gebiete nichts bethätigen und ausbilden können, was wir nicht als Anlage (durch Generation) empfangen, so ist es auch notorisch der Fall auf dem Gebiete des sündlichen (fleischlichen) Begehrens, wo jene Entartung (Degeneration) eingetreten ist. Sünden der Eltern zeigen sich (mutatis mutandis) in den Kindern wieder, und auf Grund der Erzeugung wird die wahre Erziehung (als fortgesetzte Zeugung) zu stetiger schmerzlicher Selbstzucht. Volkssünden in eigenartig ausgeprägter Form wuchern von Geschlecht zu Geschlecht und machen sich in geradezu ansteckender (epidemischer und endemischer) Weise als Collectivsünden geltend. Andererseits wirkt die persönliche sündliche Zuchtlosigkeit — nicht blos auf dem Gebiete der eigentlichen Fleischessünden, sondern oft noch mehr in der sich selbst erhebenden Gottlosigkeit — vergiftend (contagiös) in ganzen Generationen. Mag uns die Massen- und Einzelbeobachtung noch so verschiedene Sündengrade und Sündenstufen unterscheiden lehren (s. w. u. § 22): die wesentlich gleiche Art oder Unart bleibt und läßt sich in all den mannigfaltig individuellen (milderen oder schrofferen) Formen der bösen Lust nachweisen, namentlich jene zähe Stetigkeit fleischlicher Begierde, die den Geist herabzieht und den freien Willen lähmt.

Das ist eben jener von Geburt an uns anhaftende Hang zur Sünde, den ein Philosoph und Menschenkenner wie Kant als ein wurzelhaft (radicales) Böses erkannte und den wir eben als ein Zeichen der Degeneration zugestehen müssen, wir mögen es nun begreifen oder nicht. Generation und Degeneration hängen im Völkerleben aufs engste zusammen. Denn Zeugung (generatianisch gefaßt s. o. § 16, 8) ist nichts anderes als geschlechtlich bedingte Fortpflanzung der Gattung, wie sie sich beim Menschen (im Unterschied vom Thiere) auf geistleiblichem Wege vollzieht und in geheimnißvoller Weise auf dem Grunde des Naturlebens ein neues, individuell geartetes Personleben ins Dasein setzt. Diesen angeboren krankhaften Zustand („Gebresten" wie Zwingli ihn nannte) als „Erbsünde" (peccatum hereditarium) zu bezeichnen, unterliegt zunächst ernsten Bedenken. Es gemahnt dieser (bekanntlich unbiblische) Ausdruck an eine Naturalisirung der Sünde und scheint sie der geistig-moralischen Beurtheilung zu entnehmen, was unserer ganzen bisherigen Darlegung (§ 19 f.) widersprechen würde. Man hat daher mit einem gewissen Recht die altkirchliche (besonders durch Augustin zuerst ausgebildete) Lehre von der Erbsünde (in alter und neuer Zeit, von Pelagius bis zu A. Ritschl) aus dem eben genanntem Grunde zu bestreiten gesucht. Fassen wir aber das Wort in seinem tieferen Sinne als Ausdruck für die mit der geistleiblichen Zeugung (dem tradux peccati) zusammenhängende Vererbung des sündlichen Gesammtzustandes der adamitischen Menschheit (als peccatum originis oder originale), so wird sich dagegen, wenn wir die Thatsachen reden lassen, kaum etwas einwenden lassen. Im Gegentheil. Die tiefer liegende und vollberechtigte Wahrheit jener Lehre liegt in dem Gedanken begründet, daß der Mensch als Einzelwesen nicht gleichsam „vom Himmel gefallen" (s. w. u. sub c), sondern aus „sündlichem Samen gezeugt, in Sünden empfangen und vom Fleisch geboren" auch „Fleisch ist" (Joh. 3, 6). Menschliche Sünde trägt eben stets — im Unterschiede von der satanischen, § 20 — Gattungscharakter an sich, eine Folge sündlich gewordener Begattung! Jede Entartung der Individuen hängt naturgemäß zusammen mit der geistleiblichen Generationsfolge. Die Personsünde weist hin auf einen Mutterschoß der Gemeinsünde; und umgekehrt, diese bringt wiederum jene hervor, so daß da stets eine geheimnißvolle Wechselwirkung statt findet. Insonderheit zeigt uns die moralstatistische Massenbeobachtung, daß der Mensch als Individuum verwachsen ist mit der Gattung. Die socialethische Beurtheilung weist uns auf eine socialphysische Anlage hin, die notorisch vorliegt und für die christliche Weltanschauung mit der unheilvollen (die Degeneration veranlassenden) Ursünde des ersten Adam (§ 19, 8) zusammenhängt, dem der zweite Adam als der persönliche Heilbringer (die Regeneration bedingend) gegenübersteht. Nur in diesem Zusammenhange werden wir im Stande sein, auch das Problem der Schuldfrage im Hin-

blick auf die in Adam mit befaßte Gesammtmenge der Einzelindividuen annähernd zu lösen. Vgl. meine Moralstatistik, 3. A., Abschn. I, § 7.

3. Es liegt auf der Hand, daß der Einzelne als solcher nicht direct zur Verantwortung gezogen werden kann für eine jenseits seines Bewußtseins, ja jenseits seines Daseins liegende That. Mag sie auch als That des Protoplasten, des natürlichen Menschheitshauptes, in welchem alle Einzelnen mit befaßt waren, so gedeutet werden, daß „in ihm Alle gesündigt haben" (nos omnes fuimus ille Adam): immerhin muß es wie eine Ungerechtigkeit erscheinen, die Kinder für das Thun der Eltern verantwortlich zu machen.

Auch die h. Schrift erhebt — wie wir sehen werden — Einsprache gegen solch eine Art der Zurechnung (Ez. 18, 20 ff.; 5 Mos. 24, 16; vgl. Joh. 9, 2). Es hieße die individuelle Sündenschuld, wie sie in der persönlichen Bejahung fleischlicher Lust liegt, aufheben oder verkennen, wollten wir jene Urthat ohne weiteres als Gesammtthat Aller betrachten und so die Einzelnen von vorne herein als dem verdammenden Gerichtsurtheil Gottes anheimgefallene bezeichnen. Wir werden vielmehr sehen, daß Niemand um jener „Gattungsthat" willen der Verdammniß anheimfallen kann und soll; wir müßten denn wider alle Erfahrung und mit Preisgebung eines gerechten sittlichen Urtheils, den Reifezustand des sich verfestigenden Sünders, der durch egoistische Selbstbehauptung das Gericht heraufbeschwört (§ 22, 2), mit jener dem natürlichen Menschen anklebenden und anhaftenden Sündenneigung verwechseln, wie sie zwar stets eine Schuld mit in sich schließt, aber nicht ihren Gipfelpunkt darstellt. Ich verweise in dieser Hinsicht auf die feine Untersuchung, die neuerdings (Z. f. Th. u. K. 1899, S. 210 ff.) Rolffs in seiner Abh. über „Schuld u. Freiheit" angestellt hat. Nur kann ich ihm darin nicht zustimmen, daß er immer nur vom „Unwerth" der Sünde und von „Entwerthung" der Person durch die angeborene böse Neigung spricht (wie A. Ritschl), statt ihre Verdammlichkeit und ihre geradezu todbringenden Folgen zu betonen.

Daß die angeborene Sünde wirklich Sünde (vere peccatum) ist, tritt in der eigenwilligen Bejahung der Fleischeslust zu Tage, wie sie uns von Jugend auf eignet. Die sogen. „Unschuld" der Kinder ist nur eine relative, sofern die ihnen anhaftende Individualsünde, als eine noch unbewußte, ihnen nicht wie eine volle „Selbstthat" zugerechnet werden kann und darf. Aber — da alle einzelnen uns bewußt werdenden Individualsünden aus jener Anlage inner-

lich motivirt, d. h. nicht gezwungenermaßen, sondern aus böser Lust in der Form des Willens (d. h. formal frei) zu Tage treten, so muß auch dieser „Neigung" selbst ein Moment der Schuld innewohnen. Es nimmt gleichsam jeder einzelne, aus dem sündigen Geschlecht Herausgeborene theil an jener solidarischen Gesammtschuld.

Eben deshalb dürfen wir das Schuldmaß der Einzelnen bei der Entfaltung sündiger Neigung und sündlichen Thuns nie von uns aus (nach dem trügerischen Augenschein) beurtheilen, noch auch die Behauptung wagen, daß Dieser oder Jener vor allen Andern schuldbeladen sei (Luk. 12, 2; vgl. Joh. 8, 7; Hiob 4, 7). Dies steht allein dem Herzenskündiger zu. Die Schuldfrage ist stets eine psychologisch und socialethisch bedingte. Nur daß Niemand in dem sündigen und ehebrecherischen Geschlecht unschuldig sei, dürfen wir behaupten, und daß Jeder nach dem Maß der ihm verliehenen Gaben und erfüllten Aufgaben sein Urtheil empfangen wird, muß uns feststehen. Die Wahrheit und innere Berechtigung dieses Urtheils und jener Behauptung ergiebt sich aber daraus, daß dem durch das göttliche Sittengesetz geweckten Gewissen des Einzelnen nicht blos die zu Tage tretende specielle Sündenthat, sondern die sie herausgebärende Fleischeslust als solche verdammlich erscheint.

Im Lichte des „Du sollst dich nicht lassen gelüsten" erkennen wir jene böse Lust, die in unserem Fleische Wohnung aufgeschlagen, als die eigentliche Keimform, ja als die triebkräftige Wurzel aller persönlichen Thatsünden (§ 22). Wäre jene nicht schuldbedingend, so könnten uns auch die mit einer gewissen historischen und psychophysischen Nothwendigkeit aus ihr hervorgehenden Einzelverschuldungen, bezw. das Wachsthum und der Fortschritt der Sünden nicht zugerechnet werden. Wir empfinden beide Momente als zu überwindende, d. h. als nichtseinsollende. Und wir werden sehen (§ 22 f.), wie in der Stamm- und Gattungssünde mit der Collectivschuld die Individualschuld innigst verflochten ist, so daß jedes Sündenwachsthum im Leben des Einzelnen stets auch einen verhängnißvollen Beitrag zur solidarischen Gesammtschuld in sich schließt.

§ 21. Zusammenfassung.

1. Die allgemeine Verbreitung und knechtende Macht der die Menschenwelt beherrschenden Sünde will (gemäß unserem Real- und Idealprincip) zunächst als eine durch die persönliche

Erfahrung des Christen bestätigte Thatsache erfaßt sein. Der schmerzlich empfundene Widerstreit des Fleisches wider den Geist zeigt uns, daß die egoistisch-begehrliche Willensrichtung dem natürlichen Menschen (§ 19) als eine gewohnheitsmäßige (habituelle) anhaftet. Darin liegt der Beweis, daß die Sünde, ihrem Anfange nach über unser persönliches Bewußtsein hinausliegend, in der niederen Seite menschlichen Naturlebens ihren Wohnsitz aufgeschlagen hat.

2. Die zähe Stetigkeit der fleischlichen Begierde weist darauf hin, daß bei jedem durch die Zeugung von Vater und Mutter ins Dasein tretenden Menschenkinde jener Hang zur Sünde ein Zeichen der Entartung (Degeneration) ist. Es kann daher jener sich fortpflanzende sündige Gattungszustand („Erbsünde") der von Adam stammenden Menschheit nur im Zusammenhange mit der heilbringenden Gattungserlösung (Regeneration) durch den zweiten Adam (Christus) richtig beurtheilt werden.

3. Obwohl der einzelne, sündig geborene Mensch für die Sündenthat Adams (§ 19, 3) nicht direct zur Verantwortung gezogen werden darf, so hat er doch von Kind auf durch eigenwillige (also formal freie) Bejahung der bösen Fleischeslust theil an jener (solidarischen) Gesammtschuld. So ist für jedes, durch das göttliche Sittengesetz geweckte Einzelgewissen die Verdammlichkeit der sündlichen Begierde als der triebkräftigen Wurzel aller persönlichen Thatsünden (§ 22), erwiesen.

a) Die biblische Begründung unseres Lehrsatzes darf nicht von dem (strittigen) Problem der „Erbsünde" ihren Ausgangspunkt nehmen. Mag man sich — wie die a. DD. thun — auf Ps. 51, 7 und Röm. 5, 12 (resp. Joh. 3, 5 f. und Eph. 2, 3) berufen: diese Stellen haben nur im Zusammenhange des Schriftganzen wirkliche Beweiskraft. Dagegen tritt zweierlei in den Vordergrund der biblischen Auffassung: die allgemeine Herrschaft und der schuldbedingende Charakter der Menschheitssünde. Beides hängt für das Bewußtsein der alt- und neutestamentlichen Gläubigen aufs Engste zusammen. Das Gebet: „gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht" wird ergänzt durch den Zusatz: „denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht" (Ps. 143, 2). Das

tiefste persönliche Schuldgefühl, wie es sich ausspricht in den Worten: „Ich erkenne meine Missethat“ und „an dir allein habe ich gesündigt“ (Ps. 32, 5; 41, 5; 51, 6) verknüpft sich mit dem Gedanken: „aus sündlichem Samen gezeugt und von der Mutter in Sünden empfangen“ zu sein (Ps. 51, 7). Und das Bekenntniß des Apostels: „Ich bin fleischlich, unter die Sünde verkauft“ (Röm. 7, 14); „ich weiß, daß in mir, d. i. in meinem Fleisch wohnet nichts Gutes“ (Röm. 7, 18) stimmt zusammen mit dem Satz, daß „Alle unter der Sünde sind“ und „alle Welt Gott schuldig sei“ (Röm. 3, 9. 19; Gal. 3, 22). Die oft wiederholte Klage: „Da ist Keiner, der Gutes thue, auch nicht Einer“ (Ps. 14, 3; 53, 4; vgl. 1 Kön. 8, 46; Pred. 7, 20 f.) entlastet nicht etwa den Einzelnen, sondern weckt in ihm jenes vertiefte Schuldbewußtsein, das in den Worten zum Ausdruck kommt: „Wer kann sagen, ich bin rein in meinem Herzen und lauter von meiner Sünde“ (Spr. 20, 9; vgl. Hiob 14, 4; 15, 14). Die Gewißheit, daß im Zusammenhange (ἐφ' ᾧ) mit der Sünde Adams „Alle gesündigt haben“ (Röm. 5, 12), erpreßt dem Apostel Paulus im Gefühl der Verdammlichkeit der Sünde (Röm. 5, 18) den Seufzer (Röm. 7, 24 ff.): „Ich elender Mensch!“ Und jenes Bekenntniß, daß er der „erste“ (πρῶτος) Sünder sei, schließt sich aufs Engste an den Gedanken, daß Christus Jesus gekommen ist εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι (1 Tim. 1, 15). Daß „die ganze Welt im Argen liegt“ (1 Joh. 5, 19) hat nothwendig zur Folge, daß wir unsere eigenste Sünde erkennen und bekennen (1 Joh. 1, 8 ff.) und aufschauen auf Christum den „Gerechten“ (δίκαιον 1 Joh. 2, 1), der allein „ohne Sünde war“ (1 Joh. 3, 5).

Diese Gegenbildlichkeit zwischen dem alten und neuen, dem ersten und zweiten Adam (1 Kor. 15, 22. 46) ist von durchschlagender Bedeutung für die biblische Gesammtauffassung von der Sündenherrschaft. Es handelt sich gar nicht um eine sonderliche Erbsündentheorie. Im Gegentheil. Alt- und neutestamentliche Aussprüche scheinen ihr direct zu widersprechen. So z. B. heißt es (5 Mos. 24, 16): „Die Väter sollen nicht samt den Kindern, noch diese mit den Vätern getödtet werden, sondern ein Jeglicher wird für seine Sünde sterben.“ Aehnlich Jer. 31, 30 und Ez. 18, 4. 20: „Der Sohn soll nicht tragen an der Schuld des Vaters“ (הַבֵּן לֹא־יִשָּׂא בַּעֲוֹן הָאָב). Und es soll schließlich ein Jeder gerichtet werden nach seinen Werken“ (Jes. 40, 10; Jer. 17, 10; Ps. 62, 13; Matth. 16, 27; vgl. Joh. 9, 1; Luk. 13, 2 f.; 1 Kor. 3, 8; 2 Kor. 5, 10; Röm. 2, 6; Off. 20, 12). Aber dennoch: die Menschheitssünde als eine allgemein herrschende wirkt sich fort und fort aus in jedem aus dem Fleisch und nach dem Fleisch Geborenen (Joh. 3, 6). Nur Christus, der Anfänger des neuen Geschlechts, Er, der als Lamm Gottes „die Sünde der Welt“ (τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου) wegnimmt, indem er sie trägt (Joh. 1, 29; 1 Petr. 2, 24; vgl. Jes. 53, 7), ist ohne Sünde — wie er selbst bezeugt (Joh. 8, 46; 14, 30) und die Apostel es bestätigen (1 Joh.

3, 5; 1 Petr. 2, 22; 2 Kor. 5, 21; Ebr. 4, 15). Und das wird damit in Zusammenhang gebracht, daß er — obwohl vom Weibe geboren (Gal. 4, 4) — doch nicht wie alle anderen Menschen, „aus dem Fleisch erzeugt“ (Joh. 3, 6), sondern vom „heiligen Geist“ ins Dasein gerufen, eben deshalb auch (διὸ καί Luk. 1, 35) als „heilig“ (ἅγιον) bezeichnet wird (vgl. 1 Kor. 15, 45 ἐγένετο ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν mit Joh. 1, 13).

So wird uns Christus selbst in That und Wort Erkenntnisgrund für die allgemein herrschende Sünde und ihre Beurtheilung. Von vornherein stellt er das ehebrecherische Begehren als sündliche Gesetzesübertretung hin (Matth. 5, 28; vgl. v. 19). Er kennzeichnet die Menschen im Allgemeinen als „Arge“ (πονηροί Matth. 7, 11). Er fordert von Allen Sinnesänderung und Umkehr zu ihm (Mark. 1, 15; Matth. 15, 20), ohne selbst sich dieser für alle übrigen Menschen giltigen Forderung zu unterstellen (s. o.). Er redet von dem bösen und „ehebrecherischen Geschlecht“ (γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς Matth. 12, 39) und leitet alle „argen Gedanken“, die den Menschen verunreinigen, aus dem „Herzen“ her (Matth. 15, 18 f.) Niemand aber ist ohne Sünde“ (ἀναμάρτητος Joh. 8, 7) und Jeder, der „die Sünde thut“, wird nach Jesu Lehre (Joh. 8, 34) ihr Sklave. Die Nothwendigkeit einer „Wiedergeburt aus dem Geist“ (Joh. 3, 3—5) ergiebt sich ihm daraus, daß „das aus dem Fleische Gezeugte (γεγεννημένον) Fleisch ist (Joh. 3, 6). Für diese innerlichst zusammenhängende Gedankenreihe finden sich überall die alttestamentlichen Anknüpfungspunkte. Und durch das Zeugniß Pauli, des tiefsten Sündenerforschers, erhalten sie ihr bestätigendes Siegel.

Für den alten Bund, dessen Signatur es ist: „du mußt sterben“ (Ps. 90, 3 ff.; Sir. 14, 18 f.), erscheint es charakteristisch, daß mit jenem collectiven, dem Volk als Gesammtheit geltenden Gesetz Gottes auch die Gesammtsünden und Verschuldungen energisch hervorgehoben werden. Von der Uebertretung des göttlichen Gebotes (1 Mos. 2, 16; 3, 1 ff.) geht — wie wir sahen (§ 19) — die Sünde aus. Daran knüpft sich der dem ganzen Geschlecht geltende Fluch (1 Mos. 3, 16 f.). In Kain und seinem „Samen“ setzt sie sich zuchtlos und verhängnißvoll fort (2 Mos. 4, 7—24). Und daß Adam einen Sohn (Seth) erzeugte, der „ihm als sein Abbild glich“ (1 Mos. 5, 3) und daß in Noah ein Mann aus dem sethitischen Geschlecht geboren ward, der sie soll „aufathmen“ lassen von der Arbeit auf dem Boden, den der Herr verflucht hat (1 Mos. 5, 29), schützt das gesammte Geschlecht nicht vor dem drohenden allgemeinen Gerichte (1 Mos. 6, 7 ff.). Gott ließ das sündige Geschlecht sterben, indem er seinen (Lebens-)Geist ihnen entzog, weil sie „in ihrer Verirrung Fleisch“ wurden (s. o. S. 448 über 1 Mos. 6, 3), weil ihre „Bosheit auf Erden groß war“ und „alles Gebilde der Gedanken ihres Herzens nur böse war allezeit“. Denn

nur so kann m. E. der Satz übersetzt werden": כָּל־יֵצֶר מַחְשְׁבוֹת לִבּוֹ רַק רַע כָּל־הַיּוֹם (1 Mos. 6, 5). Die ganz allgemein gehaltene Wiederholung dieses Wortes *nach* der Sintfluth (1 Mos. 8, 21) mit dem Zusatz, daß Gott die Erde *nicht* mehr also schlagen wolle, „*weil* das Herzensgebilde des Menschen (הָאָדָם) böse ist von seiner Jugend an", kann uns als ein Beweis dafür gelten, daß jenes Verhängniß nicht den Charakter eines *Endgerichts* (resp. der Verdammniß vgl. 1 Petr. 3, 20 f.) trug; denn Gott *will* nicht den Tod des Gottlosen, sondern daß er sich bekehre und lebe (Ez. 33, 11 ff.; Jes. 18, 8). Aber das ergiebt sich uns zweifellos, daß die Schrift das sündliche Verderben in seinem Anfang und Fortgang unter dem Gesichtspunkte einer *Collectiv-Verschuldung* anschaut, die selbstverständlich die Personalschuld nicht aus-, sondern einschließt. Nur so können wir es verstehen, daß dem aus dem „Samen Abrahams" hervorsprießenden *Volk* der Verheißung, in welchem alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen (1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4), auch das *Gesetz* gilt, nach dessen Maßstab Volkssünde und Einzelsünde in ihrem engen Zusammenhange beurtheilt werden, *Fluch oder Segen* über die Gesammtheit und ihre Glieder kommen soll. Vgl. 2 Mos. 20, 2 ff., wo das „Du" zunächst, wie namentlich das 1. und 4. Gebot beweist, sich an das ganze Volk wendet; (vgl. 5 Mos. 4, 1 ff., 7 ff., 40 ff.; 5, 6 ff.; 7, 8—14 ꝛc.). Nur so ist es verständlich, daß und warum die Missethat der Väter heimgesucht werden soll und kann „auf Kinder und Kindeskinder" (2 Mos. 20, 5; 34, 7; 5 Mos. 5, 9). Denn vor Gott ist Niemand unschuldig (Hiob 4, 17; 9, 2 f.; 14, 4; 25, 4). Auch hier trägt die „Heimsuchung" nicht den Charakter des Endgerichts, sondern der Prüfung (s. w. u. § 23). Deshalb *lebt* in Israel — obwohl, wie wir sahen, *schließlich* ein Jeder nur um *seiner Sünde* willen „sterben" soll und wird (Ez. 18, 20 ff.; Jer. 31, 29 f.) — das schmerzliche Bewußtsein: „*Wir* haben gesündigt *samt unsern Vätern*" (Jes. 43, 27; Ps. 106, 6) und „*wir* tragen mit an *ihren* Verschuldungen" (Klagel. Jer. 5, 7; 3, 39—42). So erklärt es sich uns auch, warum die Einzelsünde (z. B. Achan's Diebstahl Jos. 7, 11 ff.) wie ein „Bann" auf dem ganzen Volke ruht, und warum „der Zorn des Herrn wider Israel entbrannte" (2 Sam. 24, 1) und er „das Volk schlug" (2 Sam. 24, 17) als sein königliches Haupt wider Gottes Willen es zu zählen begann. — Wir sehen es auch in dem weiteren Verlauf der Geschichte Israels, daß das Verhalten der Stammväter für das Geschick der Nachkommen von durchschlagender Bedeutung wird (1 Mos. 9, 24 ff.; 49, 1 ff.; vgl. Ebr. 7, 9 ff.: Levi in Abraham *mit* verzehntet), und daß die Propheten, wie alle gotterwählten Träger der Heilsgeschichte als „Knechte Jahwe's" an ihres Volkes Sünde mittragen sollen (Klagel. Jer. 1, 8 ff.; 3, 1 ff.; 5, 16 ff.), bis der einige Ebed Jahwe als Sündenträger und Sündentilger erscheint (vgl. Jes. 53, 5 ff.).

Wie nun das A. T. die Gesammt- und Einzelsünde in ihrem innigen

Zusammenhange dadurch begründet, daß sie allesammt „Fleisch“ (s. o.), und wiederum die Einzelnen aus sündigem „Samen“ erzeugt worden sind (Ps. 51, 7 s. o.), so schließt sich im N. T. an jenes oben hervorgehobene Wort Jesu: „was vom Fleisch geboren, das ist Fleisch“ (Joh. 3, 6) die Paulinische Gedankenreihe an. An und für sich ist ja — wie wir oben bereits nachgewiesen haben (S. 448) — das „Fleisch“ als Bezeichnung für die leiblich-sinnliche Naturart menschlicher Gattung, durchaus nicht Sündenquell oder gar Sündensubstanz. Sonst könnte Gott nicht bereits im Paradiese — also im „Stande der Unschuld“ (s. o. § 16 S. 384 f.) — Adam und Eva zu „Einem Fleisch“ (1 Mos. 2, 24; Matth. 19, 5) vereinigt haben; noch auch könnte Jesus sündlos (s. o.) „ins Fleisch gekommen“ und „im Fleisch geoffenbart“ worden sein (Joh. 1, 14; 1 Tim. 3, 16). Selbst als der Verklärte hatte er „Fleisch und Bein“ (Luk. 24, 39); und den Seinen soll sein „Fleisch“ (ἡ σάρξ μου Joh. 6, 51 ff.) die wahre Lebensspeise werden, so daß mit Recht von einer schließlichen „Auferstehung des Fleisches“ die Rede sein kann (Joh. 5, 29; 6, 40; 1 Kor. 15, 44 ff.). Und wenn Paulus (Röm. 8, 3) sagt: Christus sei ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας gesandt, so beweist dieser Ausdruck, daß der Herr in seiner Leibesgestalt die „Aehnlichkeit“, d. h. die Erscheinungsform sündlichen Fleisches an sich genommen, aber ohne Sünde (Ebr. 2, 14; 4, 15 f.). Erst das „nach dem Fleische wandeln“ (κατὰ σάρκα περιπατεῖν) ist der bezeichnende Ausdruck für das sündig-fleischliche Gebahren. Vgl. Röm. 7, 14; 2 Kor. 1, 12; 1 Petr. 2, 11, wo der Ausdruck: σαρκικός = fleischlich, im Unterschiede von σαρκινός = fleischern (1 Kor. 3, 1; 2 Kor. 3, 3) gebraucht wird. Aber auch die sogen. „Fleisches-Sünden“, wie Ehebruch, Hurerei ꝛc. kommen aus dem Herzen (Matth. 15, 19). Und andrerseits werden als „Werke des Fleisches“ rein geistige Sünden genannt, wie „Abgötterei, Feindschaft, Haß, Hochmuth“ ꝛc. (Gal. 5, 19 vgl. Kol. 2, 18 ff.). Wo aber Paulus in der That das Fleisch als Wohnort oder factischen, zäh uns anhaftenden Erreger der sündlichen Begier (ἐπιθυμία σαρκός) bezeichnet (Röm. 6, 12; 7, 5. 18 ff.; Gal. 5, 16 ff.) da meint er nicht die Leiblichkeit als solche, sondern den thatsächlichen Widerstreit zwischen Fleisch und Geist, oder die gottwidrige Unterordnung des Geistes unter das Fleisch. So werden nach Paulus allerdings die „Glieder des Leibes“ zu Sündenorganen, aber nur wenn und sofern sie der im Gesetz verbotenen „Begierde“ dienen (Röm. 7, 7 ff.), während dieselben „Glieder“ in den Dienst der „Gerechtigkeit“ zur Heiligung sich begeben sollen und können, wenn wir den „neuen Menschen“ im Glauben angezogen haben (Röm. 6, 18. 19). Heißt es doch (Röm. 12, 1): Begebet „eure Leiber“ zu dem gottgeheiligten Opfer — ein Beweis, daß die sinnliche Natur nicht als solche Träger der Sünde sein kann (vgl. Röm. 8, 11 mit 1 Kor. 6, 14—19; 2 Kor. 5, 6; 1 Tim. 4, 4 ff.). Bezeichnet Paulus doch selbst die „Schonungslosigkeit gegen den

Leib" (Kol. 2, 18. 23) als Zeichen „fleischlichen Sinnes" (νοῦς τῆς σαρκός). Warnt er doch die Galater, „im Fleisch" zu endigen (Gal. 3, 3), obwohl sie der gesetzlichen Askese huldigten; und kennzeichnet er nicht ausdrücklich die „Gesinnung" des Fleisches (φρόνημα τῆς σαρκός Röm. 8, 6) als Gottesfeindschaft und zwar bei denen, „die gemäß dem Fleische sind" (κατὰ σάρκα ὄντες), d. h. mit ihrem Innensinn (νοῦς, φρονεῖν) auf das Fleischliche sich richten (τὰ τῆς σαρκὸς φρονεῖν Röm. 8, 5). Daher ist eben die ἐπιθυμία σαρκός die empirische Erscheinungsform für die ἀνομία (Röm. 6, 19; 1 Joh. 3, 4) und charakterisirt den παλαιὸς ἄνθρωπος, der sich aufreibt in den Lüsten des Betruges (Eph. 4, 22; Kol. 3, 9 mit Röm. 6, 6). So wird die ἐπιθυμία τῆς σαρκός auch von Johannes (1 Joh. 2, 17), Petrus (1 Petr. 2, 11; 4, 2 f.) und Jakobus (1, 14) als die versuchliche Sündenmacht in dieser Welt bezeichnet. Nur daß Paulus speciell die Frage der Zurechnung näher ins Auge faßt (Röm. 5, 13). Da tritt denn zu Tage, daß allerdings durch den „Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen als Sünder hingestellt wurden" (Röm. 5, 19); aber daß erst durch das „Gesetz" (laß dich nicht gelüsten) die Sünde zum vollen Bewußtsein gebracht wird (Röm. 7, 5 ff.). Sie bringt zwar Allen das Gerichtsurtheil (εἰς κατάκριμα Röm. 5, 18), wird aber erst durch das Gebot zur Voll-Schuld (καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός Röm. 7, 13 ff. vgl. Jak. 2, 9: ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται; s. a. 4, 17).

So erst erscheint es verständlich, warum und inwiefern Paulus die Heiden in ihrer Herzensblindheit (Eph. 4, 18; Kol. 1, 21; 2, 13), ja, alle Menschen, sich selbst mit einschließend, φύσει τέκνα ὀργῆς nennen kann (Eph. 2, 2 f.). Als Kinder Adams stellt er sie unter jenes κατάκριμα, nicht blos weil sie (quia) factisch alle abgewichen sind (Röm. 3, 12), oder in Adam (in quo) die That begangen, sondern unter dem seit Adam herrschenden Todesverhängniß (ἐφ ᾧ) alle gesündigt haben (vgl. Röm. 5, 12 mit v. 19). So müssen sie Alle in Adam sterben, um in Christo Alle lebendig gemacht zu werden (1 Kor. 15, 22); freilich unter der Bedingung der neuen Geburt von Oben (Joh. 3, 5) und des Glaubens, ohne welchen der „Zorn Gottes" über ihnen bleibt (Joh. 3, 36), so wie des offenen Bekenntnisses der eigenen Sündhaftigkeit (1 Joh. 1, 8 ff.). Daß aber gleichwohl ein Unterschied unter den Sündern trotz ihrer gemeinsamen Gliedschaft am adamitischen Geschlecht besteht, und daß Niemand um dieser Gattungssünde willen „sterben", d. h. verdammt werden soll, wird uns die biblische Beleuchtung im nächsten Paragraphen lehren (vgl. vorläufig Matth. 12, 31 ff.).

b) Für die kirchliche Lehre von der Ursprungssünde (peccatum originis originans), sofern sie zur Erbsünde (peccatum hereditarium originatum) geworden, und den verdammlichen Gesammtzustand der adamitischen Menschheit kennzeichnet (vere est peccatum damnans), erscheint es

bedeutsam, daß sie sich im Gegensatze zum manichäisch-pessimistischen und pelagianisch-optimistischen Extrem entwickelt und ausgeprägt hat (s. o. § 19, b S. 452). Während in der alten Kirche die manichäische Idee von der Substanzialität der Sünde — weil an der leiblich-sinnlichen Natur haftend — in den gnostischen Kreisen Anklang fand, suchten die griechischen Kirchenväter mit der Betonung der Willensfreiheit das Schuldmoment auch in der zugestandenen Allgemeinheit der Sündenherrschaft hervorzuheben (so Justin, Clemens Al., Origenes), wobei gleichwohl das Kindesalter (bei Clemens, aber auch noch bei Tertullian, s. w. u.) gewissermaßen als ein Stand der Unschuld angesehen wird. Erst Athanasius und die an ihn sich schließenden griechischen Väter heben entschiedener die verhängnißvolle Wirkung der Sünde Adams für das ganze Geschlecht hervor, aber doch so, daß die Herrschaft des Todes und der sinnlichen Natur dabei einseitig in den Vordergrund treten (Athanasius: ὁ θάνατος ἴσχυεν ἀπὸ Ἀδάμ ꝛc.). Im Abendlande ist es zuerst Irenäus, der — mit der Parallelisirung von Adam und Christus — die herrschende Gesammtsünde auf ihren Ursprungspunkt zurückzuführen sucht (adv. haer. III, 22, 4; V, 16, 3. 18, 7), während Tertullian bereits das vitium originis (de an. 41, 16) durch die Zeugung als den tradux peccati (weil tradux animae) auf alle einzelnen, sündig erzeugten Menschen sich fortpflanzend denkt. Daß er die „zur Taufe eilende" Jugend in gewissem Sinne als innocens aetas bezeichnet, hängt mit seiner Auffassung des Taufsacraments (als einer Abwaschung oder Tilgung der bisherigen Thatsünden, von denen ja die Kinder noch frei sind) zusammen. Ihm gilt der Satz ganz allgemein: Omnis anima eo usque in Adamo censetur (beurtheilt, d. h. als schuldig befunden), donec in Christo recensetur (von neuem beurtheilt, d. h. von der Schuld freigesprochen wird). Cyprian dachte sich die Personalschuld (personale delictum) mit der angeborenen Sünde (originale delictum) verbunden. Aber erst Augustin hat in seiner Bekämpfung des Pelagianismus jenen Gedanken des Ambrosius von der successio culpae, quia omnes (in primo homine) peccaverunt — eingehender begründet und entwickelt. Selbst jene bekannte Formel Augustin's (De civ. Dei VIII, 14): nos omnes fuimus ille Adam findet sich schon bei Ambrosius (Expos. in Luc. 7). Und das Andere: non inviti tales sumus wird auch schon von Ambrosius (ad Ps. 51) zur Erklärung des Schuldmoments verwendet (culpae ab uno in omnes transfusa successio). Eingehender aber spricht Augustin (De pecc. orig. 36) von dem vitium originis als mit der natura hominis nothwendig zusammenhängend, (daher massa perditionis). Dem manichäischen Gedanken entgeht er nur dadurch, daß er diese verderbte Natur mit ihrer prava concupiscentia (im Gegensatz zur gratia) nicht als Wesen (essentia, substantia), sondern als Verderbniß, Entartung, Mangel (corruptio, defectus) auffaßt (non efficiente,

sed deficiente voluntate, s. o. S. 452). Denn sine voluntate peccatum esse non potest, nec originale peccatum. — Immerhin steht seine Erbsündenlehre im Zusammenhange mit dem irrthümlich prädestinatianischen Gesichtspunkte (wenn auch nicht supralapsarisch gedacht, wie bei Calvin, so doch infralapsarisch s. o. S. 454). Deshalb konnte die pelagianische Grundanschauung von der auch im sündigen Menschen noch vorhandenen (relativen) Willensfreiheit nicht ganz überwunden werden. Wir sahen schon (s. o. S. 455), wie der Semipelagianismus (Coelestins) auch den natürlichen Menschen als capax utriusque rei (boni et mali) faßte, ja bis zu dem Satz sich verstieg: posse hominem sine peccato esse; denn omne bonum et malum non nobiscum oritur, sed a nobis agitur; ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit (nämlich das esse in der unverdorbenen natura, während das velle Product des Menschen sei). Ja, in pelagianischen Kreisen (Zosimus, Epist. tractatoria) redete man sogar von einer „natürlichen Heiligkeit" (naturalis quaedam sanctitas), die erst durch das böse Beispiel (non propagine, sed exemplo) verloren ging, während der Tod, als ein Naturmoment gefaßt, mit der Sünde Adams in keinem directen Zusammenhange stünde (s. w. u. § 24, b).

Es ist daher nicht zu verwundern, daß im Mittelalter (bei den Scholastikern) die augustinische Lehre von der Erbsünde, in thesi acceptirt (besonders von Anselm gegen Abälard, sowie vom Lombarden und Thom. Aquin entwickelt) dennoch in praxi sich mit semipelagianischen Elementen vermischte. So bei Duns Scotus, der in Folge dessen auch (gegen Thomisten und Dominicaner) die Möglichkeit und Wirklichkeit einer immaculata conceptio Mariae virginis behauptete (seit 1854 zum katholischen Dogma erhoben!). Eine Art abschließender Formulirung findet sich bei Bellarmin (De grat. prim. hom. c. 5; vgl. Conc. Trid. Sessio V). — Darnach ist nur jenes donum superadditum (s. o. S. 390) des ersten Menschen durch den Sündenfall verloren gegangen, so daß der status hominis post lapsum Adae nach römischer Anschauung noch gegenwärtig in puris naturalibus sich befinde. Die inclinatio ad peccatum (concupiscentia als das materiale peccati originalis) wird zwar nicht geleugnet, aber sie sei — namentlich in renatis — nicht wirklich und eigentlich (vere et proprie) Sünde, sondern nur Anlaß und Reiz zur Sünde (fomes peccati), im Grunde aber — nach jesuitischer Auffassung — ein Adiaphoron.

Dagegen traten nun Luther und Melanchthon entschieden auf. Jener hob bekanntlich hervor, daß die „Sünde Adams" derart auf der Menschheit laste, daß die Erbsünde als principale et capitale peccatum (Art. Smalc. III, 1 p. 310) alle Sünden in sich schließe, weil die Einzelsünden aus jener Giftwurzel hervorwuchern. Daher die Behauptung eines servum arbitrium, wie sie bei Luther hervorging aus der tiefsten persönlichen

Sündenerfahrung und dem alleinigen Vertrauen auf die befreiende Gnade Gottes in Chriſto, die in der Taufe wohl die Schuld uns erlaſſe (daß ſie nicht „zugerechnet werde"), aber nicht die böſe Luſt und Neigung austilge (daß ſie „nicht mehr ſei"). — Melanchthon, obwohl er ſpäter (ſeit 1535) zum Synergismus neigte (ſ. w. u. Vict. Strigel), hat doch in den erſten Auflagen ſeiner Loci, ſowie in der Apologie, mit Entſchiedenheit die allgemeine Verderbniß und die ſündliche, ſchuldbedingende Gebundenheit des Willens im natürlichen Menſchen behauptet, entſprechend dem II. Art. der Augustana. Hier heißt es in ausgeſprochenem Gegenſatz zu den Pelagiani, qui vitium originis negant esse peccatum (ſo auch Zwingli „Gebreſten", nicht „Schuld"): Post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascuntur cum peccato h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum damnans. In dieſem Zuſatz (damnans) liegt die Betonung des Schuldmoments, aber auch — wie wir nicht verkennen dürfen — die Gefahr einer peſſimiſtiſchen Zuſpitzung des Problems. Ritſchl z. B. ging in ſeiner entſchiedenen Bekämpfung der altlutheriſchen Erbſündenlehre ſtets von der Annahme aus, daß hier die angeborene Sünde gleichſam als Summa und Höhepunkt aller Sünden und in Folge deſſen als zur „ewigen Verdammniß" führend angeſehen werde. Gegen die in meiner Schrift De peccato in spir. s. (1856) ausgeführte Anſicht, daß Niemand um der Erbſünde willen ewig verdammt werde, hielt Ritſchl daran feſt, daß jene Auffaſſung ſich durch die ganze ältere Dogmatik unſerer Kirchenlehrer hindurchziehe. Nun heißt es freilich Conf. Aug. II (cf. Apol.), daß jenes peccatum originis auch jetzt noch (nunc quoque) Alle unter Gottes ewigen Zorn verdamme (afferens aeternam mortem). Aber es wird hinzugeſetzt: his, qui non renascuntur oder (wie bei den a. DL.): nisi facta sit remissio. Es wird alſo das vere damnans nur darauf zu beziehen ſein, daß die ſündig geborenen Menſchen sub poena constricti bleiben würden, falls ſie „aus eigner Kraft" ſich hinausretten wollten „aus des Teufels Reich" (wie es Apol. p. 78 ff. heißt). Die Verdammniß erſcheint alſo nur als die letzte Conſequenz des ſich ſelbſt überlaſſenen Sünders, ſofern eben „der faule Baum nur faule Frucht tragen" könne. So iſt auch wohl Luthers ſcheinbar hartes Wort (im großen Katechismus) zu verſtehen, wenn er ſagt, daß wir in Betreff der Heiden oder ungetauft ſterbender Kinder „keine Hoffnung" haben. Es ſoll damit nur dasſelbe ausgeſprochen ſein, was Paulus Eph. 2, 3 hervorhebt, daß wir Alle „von Natur Kinder des Zorns" ſeien, was aber nicht ausſchließt, daß Gott der Herr Mittel und Wege hat — auch außerhalb der uns bekannten für das irdiſche Leben geltenden Heilsordnung (ſ. Abſch. V, 3) — ihre (der Kinder) Beſtimmung für das Reich Gottes (Matth. 19, 14) wahr zu machen. Jedenfalls ſteht feſt, daß

nach den ausgesprochenen Worten Jesu (Matth. 12, 32 ꝛc.) nur die Lästerung wider den h. Geist (s. w. u. § 22, 2), also die Vollreife der Sünde im Zusammenhange mit dem Höhepunkte der graduell wachsenden Schuld die Vergebung zeitlich und ewig ausschließt. Die positive Erfahrung und Darlegung dieser (echt humanen) Wahrheit liegt allerdings der altkirchlichen Dogmatik fern (vgl. Apol. p. 78, wo die Ansicht: neminem damnari morte aeterna propter peccatum originis abgewiesen wird). Es bleibt — auch in der Apologie und Form. Conc. — ein gewisser pessimistischer Zug, obwohl man die Flacianische Idee von der Substanzialität der angeborenen Sünde abwies (Sol. Decl. I, p. 573 ff. vgl. p. 519 ff.). Nicht daß hier (in der F. C.) der natürliche Mensch in Folge der erbsündlichen Corruption als ein truncus, lapis aut limus bezeichnet und ihm (im Gegensatz zum Synergismus eines V. Strigel) die libertas in rebus spiritualibus vollkommen abgesprochen wird, ist das Bedenkliche (vgl. Ep. I, S. 519 ff., Sol. Decl. II, S. 594 ff.). Denn auch die h. Schrift (vgl. F. C. p. 593) redet von einem „steinernen Herzen", das Gott der Herr allein umwandeln kann (Ez. 11, 19; 36, 26), sowie von der fleischlichen Gebundenheit des natürlichen Menschen (Röm. 7, 18 ff. s. o. S. 500 f.). Vielmehr liegt die Gefahr in der Behauptung, daß die Erbsünde, obwohl sie (gegen Flacius) nicht als quiddam essentiale atque substantiale, sondern als ein accidentale (quod in alio est mutabiliter) gefaßt werden soll (p. 585), von der sich steigernden und verfestigenden (satanischen) Sünde nicht scharf und bestimmt genug unterschieden wird (s. w. u. § 22, 2).

Dieser pessimistische Zug findet sich auch bei unseren alten Dogmatikern, indem sie die dem Einzelnen anhaftende Gesammtschuld (culpa originalis) und die durch zuchtlose Bethätigung des sündlichen Begehrens sich steigernde Personalschuld (culpa actualis) bis zum peccatum mortale irremissibile, quod excludit fidem in einen derartigen Zusammenhang bringen, daß die Grenze zwischen menschlicher und satanischer Sünde verwischt zu werden droht (der Mensch erscheint hier „von Natur" als ein „Kind des Teufels"!).

In der altdogmatischen Lehre von dem peccatum originale (oder originatum, im Unterschiede von der Einzelthat Adams = pecc. originans) wird zunächst der habitus der sündlich geborenen Menschen nach der negativen und positiven Seite (als defectus und affectus) beschrieben. Der Defect zeige sich in der privatio (nicht blos concussus) imaginis divinae (s. o. § 19, b S. 452 f.) näher in der amissio lucis in mente (ignorantia Dei) und in der aversio voluntatis a Deo (ohne fiducia, non posse amare Deum, wie es in der Apologie p. 79 ff. heißt). Der Affect bestehe aber (material) in der prava concupiscentia (Weltsinn, Fleischeslust, Augenlust, Hoffart), (formal) in dem Verlust der wahren Freiheit, so daß nur eine libertas ad malum, resp. die Möglichkeit einer äußerlichen justitia (in rebus civilibus) übrig geblieben sei. Das servum arbitrium schließe also nicht

eine Heilsmöglichkeit aus; diese sei aber eine capacitas salutis mere passiva. Von wirklich *Gutem* im geistlichen Sinne sei ne scintillula quidem vorhanden. Erst die wiedergebärende Gnade schaffe im natürlichen Menschen ein arbitrium liberatum (s. w. u. Abschn. V, 3).

Dies Alles ergiebt sich den a. DD. daraus, daß mit dem pecc. origin. nicht blos ein vitium seu morbus gesetzt, sondern ein wirklicher reatus (vere damnans) verbunden sei. Bei dem altdogmatischen Schuldbegriff handelt es sich nicht blos um ein Deo non reddere *debitum* (Anselm), sondern um einen reatus *culpae* (Verschuldung), mit dem ein reatus *poenae* (Verdammlichkeit) nothwendig verbunden sei. So stelle die Menschheit in der That — abgesehen von Erlösung und Gnade — eine massa perditionis dar (natura sind Alle filii irae). Motivirt wird dieser Schuldzustand durch eine Art *Imputation* (imputatio culpae et poenae primorum parentum), die — in unverkennbarer Analogie mit der durch den zweiten Adam erworbenen und dem Gläubigen *zugerechneten* Gerechtigkeit (s. o. S. 497 f.) — als eine imputatio *immediata* bezeichnet wird, sofern sie Alle *in Adam* gesündigt, als imp. *mediata*, sofern sie per traducem Alle von Adam stammen. Daß hier das schwere Problem des Verhältnisses von Gesammtschuld und Personalschuld nur verschärft, aber nicht gelöst wird, liegt auf der Hand.

c) Zur Klärung dieser schwierigen Schuldfrage dient vielleicht die eingehendere Betrachtung des hier vorliegenden *doppelten Gegensatzes*. Von großer, ja entscheidend *principieller* Bedeutung scheint es mir zu sein, *wie* man den Einzelmenschen (das individuelle Personwesen) in seinem Verhältniß zur Gemeinschaft (zum collectiven Gattungswesen) auffaßt (vgl. § 16, 3 S. 376 f.). Hier droht einerseits die Gefahr der rein *personalethischen* Betrachtung, die den „freien Willen" oder die jeweilige *bewußte Selbstentscheidung* der Persönlichkeit zum Angelpunkt für die Beurtheilung der Sünde macht (so die alten und neuen *Pelagianer* und *Semipelagianer*, wie die *Socinianer* und *Arminianer*, die vulgären und modernen Rationalisten mit *deistischem* Hintergrunde). Von einem vorwaltend optimistischen und spiritualistischen Gesichtspunkte ausgehend, müßten diese Individualisten schließlich dazu gelangen, den naturmäßigen *Zusammenhang* der Sünde zu verkennen und jeden Einzelnen zum (gewissermaßen dämonischen) Selbsterzeuger der Sündenschuld und Verdammlichkeit zu machen (s. o. S. 445 f.). Deshalb schlägt jener scheinbare Optimismus nur zu leicht in das andere Extrem des *Pessimismus* um. Umgekehrt wird bei einseitig *social-physischer* Auffassung, die den Einzelnen von der Gattung, aus der er geboren, schlechthin *abhängig* macht, die *Naturnothwendigkeit* des Bösen in Zusammenhang mit der *sinnlich* gebundenen Eigenart des Menschen betont, also das Freiheitsmoment entweder ganz bestritten oder als bloße „Naturlebendigkeit" (Spinoza-Schleiermacher) ge-

faßt. Dann aber kann höchstens von einer solchen Gesammt- oder Collectivschuld die Rede sein, die im Grunde nicht ethisch, sondern physisch (resp. psychopathisch) motivirt wird (so die alten und neueren Gnostiker oder Manichäer, sowie die pantheistisch gefärbte Naturphilosophie mit ihren älteren und neueren Ausläufern speculativer und empiristischer Richtung). Von einem vorwaltend pessimistischen, resp. materialistischen Gesichtspunkte ausgehend, müssen die Vertreter dieser (collectivistischen) Weltanschauung dazu gelangen, den Einzelmenschen (ja selbst den „Verbrecher") gleichsam als einen unschuldig Leidenden (innocenter patiens) hinzustellen, der unter der Last ererbter Uebel seufzt, im Grunde aber (persönlich betrachtet) ein Mensch ist, der für das ihm von „Natur" anhaftende „Böse" nicht zur Verantwortung gezogen werden kann. Es verwandelt sich also hier der natürliche Pessimismus schließlich in das Gegentheil einer optimistischen Rechtfertigung des „armen Sünders"! Jene beiden, scheinbar sich ausschließenden Extreme berühren und widerlegen sich also gegenseitig.

Für die erstere (individualistisch-personalethische) Anschauung traten schon vor dem Aufkommen des vulgären Rationalismus die Socinianer und, ihnen auf halbem Wege entgegenkommend, die Arminianer ein. F. Socin bestritt (Praelect. theol. 4), daß jene einmalige Sünde Adams (unum illud peccatum!) eine Macht des Verderbens (corrumpendi vis) sein könne, und hielt daher an der Willensfreiheit fest, trotz dem Zugeständniß einer durch Beispiel (exemplum) und Gewohnheit (consuetudo) bedingten allgemein menschlichen Neigung zur Sünde. Der Arminianer Limborch (Instit. theol. christ. III, 3, 27 ff.) meinte, daß ein habitus peccandi, wie dem ersten, so allen Menschen drohe, wenn sie dem Bösen nachgeben; aber dieser sündige Zustand (impuritas physica, non moralis, also auch nicht eigentlich peccatum) schließe nicht die Möglichkeit des Anderskönnens aus (potentiam contrarium operandi non exstinguit). Eine jede Imputation der Schuld Adams an die Nachkommen sei unbedingt auszuschließen (a. a. O. III, 3. 20). Der Semler'sche Rationalismus brach vollständig mit dem „finsteren Wahn" einer Erbsündenlehre; und das Rousseau'sche „retournons à la nature" wurde vielfach zum Losungswort der für „Menschenwürde" und „Menschenrechte" (egalité, liberté) schwärmenden Aufklärer des vorigen Jahrhunderts. Die späteren Rationalisten konnten ihr eingebildetes Tugendideal mit der Wirklichkeit der Verderbniß in der „infamen Race" nicht vereinigen. Wegscheider (Inst. § 117) meinte geradezu, commentum illud de pecc. originali zerstöre alles wahre Tugendstreben; die Neigung zum Bösen (ad peccandum propensio) werde nur da zur Schuld, wo man sie bewußtermaßen bejahe. Im Wesentlichen stellten sich auch die Supranaturalisten (Reinhard, Storr, Steudel) auf diesen Standpunkt, während Kant, wie wir gesehen haben (s. o. S. 456 f.), tiefer griff mit seiner Lehre

vom radicalen Bösen, ohne jedoch die Gattungsschuld als solche zum vollen Verständniß zu bringen; denn seine Idee von einem präexistenten Fall aller einzelnen Seelen drohte die erfahrungsmäßige Gattungsgemeinschaft zu zerstören (vgl. Paul, Kant's L. vom radik. Bösen 1863 und Kant's Schrift: „Von Einwohnung des bösen Princips neben dem Guten"). Die sogen. Neu-Kantianer unter Führung A. Ritschl's (vgl. bes. R. u. V. III³, § 34, S. 332 ff., Unterr. in d. christl. Rel. 3. A. S. 24 ff.) wollen selbst das „radicale Böse" nicht zugestehen, verwerfen auch die abenteuerliche, von Schelling (Abh. v. der Freiheit 1809) und von Jul. Müller (L. v. der Sünde II, S. 486 ff. s. w. u.) wiederum aufgenommene, alt-origenistische Idee von dem Sündenfall aller einzelnen Seelen in einem vorzeitlichen Zustande. Ritschl bestritt jede „physische" oder gar „metaphysische" Herleitung der Sünde (in Form der Erbsünde) und wollte nur die „fast unwiderstehliche Macht der Versuchung" zugestehen, um daraus auf eine gewisse „Collectiveinheit als Resultat aller einzelnen Neigungen und Handlungen" zu schließen. Daher gilt ihm die „Freiheit zum Guten" als eine nur „beschränkte" (semipelagianisch) und die Möglichkeit einer „sündlosen Lebensentwickelung" trotz der unbestreitbaren (factischen) „Allgemeinheit des Sündigens" nicht ausgeschlossen. Jedenfalls kommen Schuld und Verdammlichkeit, bezw. „der volle Umfang des Daseins und des Unwerthes der Sünde" (U. in d. Rel. § 31) nach Ritschl nur dort ernstlich in Frage, wo durch stetige „Hemmungen" in der Verwirklichung der Reichgottesidee — also gegenüber dem christlich Guten im vollen Sinne — die Sünde (die in ihrem Anfangspunkte als „Unwissenheit" erscheint) zur „trotzigen Widerspenstigkeit" schließlich ausartet und Gottes Gnadenabsicht hemmt (s. über den Zorn Gottes im eschatologischen Sinne a. a. O. II³, S. 130 ff.; 161 ff.). In neuerer Zeit ist (wie Ecke in seiner Schrift: Die theol. Schule A. Ritschl's S. 246 ff. mit Recht betont) innerhalb der Ritschl'schen Schule die Gattungsgestalt der Sünde — also auch ihre angeborene Eigenart — stärker hervorgehoben worden (so bei J. Kaftan, D. § 35 S. 324 ff.; vgl. Rolffs, „Schuld und und Freiheit", in der Z. f. Th. u. K. 1899, S. 210 ff.) aber mit gleichzeitiger Bestreitung ihres (auch nur relativen) Schuldcharakters, was ein offenbarer Selbstwiderspruch ist. S. a. Lipsius, Dogm., 3. A., S. 379: Das Wort „Erbsünde" bezeichnet, trotz des damit ausgedrückten Verstandeswiderspruchs, doch treffend die Thatsache, daß der als sündig verurtheilte Willenszustand des Menschen wirklich beides zugleich ist: ererbte Nothwendigkeit und eine durch persönliches, also freies und vermeidliches (?) Thun des einzelnen Individuums verschuldete Willensrichtung.

Allen diesen älteren und neueren Richtungen, soweit sie sich durch einseitigen Individualismus und Optimismus kennzeichnen, stehen nun diejenigen Ansichten scheinbar schroff gegenüber, die das Gemeinschaftsmoment der

Sünde auf Grund der angeborenen Natur stark betonen (s. o. § 19, S. 456 f.). Die ältere und neuere (gnostische) Speculation auf Grund einer traditionellen Sinnlichkeitstheorie in der Herleitung der Gattungssünde (s. o. S. 502) reichen sich hier die Hand. Selbst feindselige Geister, wie Schleiermacher und Hegel sind darin einig, daß es auf Grund des natürlichen (organischen) Zusammenhanges der Menschheit eine „Gesammtsünde" und „Gesammtschuld" (Schl., Chr. Gl. § 71) gebe, die (nach Hegel) mit dem „Stehenbleiben auf der Naturstufe" wachse. Und Biedermann (§ 769), wie R. Rothe (s. o. S. 458) scheinen mit jenen beiden Geisteshеroen insofern sich zu berühren, als sie den „Hang zur Sünde" mit dem „natürlich" geborenen Ich in Zusammenhang bringen, das zwar „potentiell Geist", aber „actuell Fleisch" sei. Daß also im Menschen mit dem „Erwachen des subjectiven Geisteslebens" auch jener Hang hervortrete, das habe seinen „natürlichen" Grund in seinem Wesen als „endlicher Geist" (Biedermann) oder im einseitigen Vorwalten der „Materie", sofern sie sich nicht vergeistigen lassen will (Rothe). Die Sünde erscheint also hier gleichsam als ein die Gattung inficirender „Parasitismus" (wie z. B. H. Drummond sie „naturhaft" zeichnet). Da ist es dann nur noch ein Schritt bis zu jenem Schopenhauer'schen Pessimismus, der den Menschen im Hinblick auf seinen „natürlichen Zustand" als in Egoismus „ersoffen" darstellt und sich zu dem scheinbar orthodox klingenden Spruch bekennt: „Und des Menschen erste Sünde ist, daß er geboren ward". Wenn so der natürliche „Wille zum Leben" als die Grundsuppe des Uebels in dieser Welt hingestellt wird, so ist es natürlich, daß man das feinere Sensorium des Gewissens für die moralische Schuld einbüßt und mit Nietzsche das Collectiv- und Personal-Gewissen (als einen Beweis innerer décadence) überhaupt perhorrescirt! Denn bei dieser socialphysischen Grundanschauung, die den Einzelnen schließlich zum Naturprodukt nach materialistischer Schablone („erbliche Belastung!") degradiren muß, hat weder das persönliche — noch das gemeinsame Schuldbewußtsein einen Sinn. Dies sehen wir in extremer Consequenz dort zu Tage treten, wo bei socialphysischer Auffassung die „Vererbungstheorie" den Entschuldigungsgrund für alle Verbrechen abgiebt (so Lombroso, aber auch Nägeli, Mechanisch-phys. Abstammungslehre S. 183 ff. Ribot, Erblichkeit, deutsch v. H. 1874; Koch, Die Frage nach dem „geborenen Verbrecher", 1894).

Nur vom social-ethischen Standpunkt — wie ich ihn in meiner Moralstatistik (3. Aufl., 1881) und Sittenlehre (1873) zu vertheidigen versucht habe — läßt sich die innerliche Wechselwirkung von Gattungs- und Personsünde, ja das solidarische Verwachsensein von Collectiv- und Individualschuld verstehen. Daß mit der angeborenen Sündenneigung nothwendig der Schuldbegriff verbunden sein müsse, hat seinerzeit Jul. Müller

(a. a. O.) tief empfunden und schlagend nachgewiesen. Nur daß sein Erklärungsversuch für das individuelle Schuldbewußtsein bei gattungsmäßig sich forterbender „leiblich-psychischer Lebensbeschaffenheit" durch Hinweis auf einen vorzeitlichen Fall aller Einzelseelen (s. o.) mißlungen erscheint. Denn er zerstört auf diesem Wege gerade das, was er erklären will: den organischen, socialethisch zu deutenden und zu werthenden Zusammenhang des Einzelnen mit der Gattung. Ich verweise zum Schluß auf die mit unserer Auffassung im Wesentlichen übereinstimmende Beleuchtung dieses Problems bei J. Th. Beck, J. Dorner, Thomasius, Philippi, Luthardt, Frank, M. Kähler u. A.

§ 22. Die Personsünde und die Sündenstufen.

1. Unter Personsünde verstehen wir — nach unserer bisherigen Darlegung des solidarischen Zusammenhanges zwischen Gattungs- und Personleben (§ 21, 3) — nicht blos die einzelne, mit dem göttlichen Sittengesetz in Widerspruch tretende Handlung (die sündliche That). Vielmehr erschien uns bereits jenes sündliche Verhalten des Einzelindividuums, wie es durch unbewußte oder bewußte Einwilligung in die selbstische Begierde oder egoistisch geartete Fleischeslust entsteht (§ 19, 1), als wirkliche Personsünde. Diese giebt sich in unheimlichem Fortschritt sündlicher Neigung und Selbstbethätigung bei jedem aus dem adamitischen Geschlecht stammenden Menschenkinde erfahrungsmäßig kund (§ 18, 2). Als eine wachsende Macht sündlicher Gewohnheit (Habitualität) lähmt sie jede wahrhaft freie (normale) Willensbethätigung. Wir können es tagtäglich an heranwachsenden Kindern, wie an unseren gereiften Mitmenschen, vor Allem aber an uns selbst beobachten, wie das „Gesetz der Sünde" in der „Schwachheit des Fleisches" zu wuchern droht und uns gefangen nimmt. Freudige und volle Hingabe an das Wahre und Gute wird auch bei den Besten zu einem schmerzlich ersehnten Ideal, dessen Verwirklichung nie und nimmer auch nur annähernd von uns erreicht wird.

Zu vollem Bewußtsein und somit zu voller Zurechnung oder Schuld gelangt diese persönliche Sündhaftigkeit erst auf der Folie des göttlichen Gebotes (s. o. S. 437 f.), sofern dieses uns die auf

Gesinnung und Handlung sich beziehende Norm des Guten (die Liebesforderung) immer wieder spiegelartig vorhält. Zur tiefsten Demüthigung in schmerzlicher Erkenntniß unserer eigensten Personsünde gereicht uns aber jenes Gebot erst dadurch, daß es, in Christo — dem zweiten Adam (s. o. S. 441 f.) — thatsächlich erfüllt, uns in der Gestalt seiner Person und durch das Evangelium vom Reich Gottes als einem Reiche wahrer Gottes- und Nächstenliebe entgegentritt. Erst mit der „Tiefe der Gnade" wird uns auch der Blick in die „Tiefe unserer Sünden" geschärft. In dem „heiligen Gottessohn" tritt uns der Gott wohlgefällige „Menschensohn" als Erfüller des Gesetzes vor das innere Seelenauge. In dem Maße, als der „geschichtliche" Christus unserem zerquälten, sehnsüchtig aufschauenden Herzen der „Christus für uns" wird, der in aufopfernder Liebe selbstlos sein Blut uns zu gut vergoß, wird uns auf der Folie jener schneeweißen Unschuld auch das Blutroth unserer Sünde in herzerschütternder Weise offenbar. So erscheint unser Realprincip (s. o. S. 428) als der Schlüssel des Verständnisses für die wirkliche Größe unserer Sündenschuld. Und ferner: erst wenn der „Christus für uns" durch den Herzensglauben ein „Christus in uns", d. h. unser innerlichster Besitz geworden, bewährt er sich uns als Idealprincip unserer Selbstbeurtheilung und Selbsterkenntniß. So gewinnen wir den rechten Maßstab für die Größe auch der sogenannten kleinsten „Schwachheitssünden", die uns — im Hinblick auf die Macht der Gewohnheit — als persönliche Schoßsünden oft am schmerzlichsten die Ohnmacht des im Fleisch gebundenen und gelähmten Eigenwillens darthun. Da spüren wir es erst, wie schwer es uns fällt, ja wie unmöglich es uns ist, jedes „Stäubchen aus dem Gewissen zu waschen". Erst im Anblick des Kreuzes Christi und im Aufblick auf die gekreuzigte Liebe werden wir wirklich „arme Schächer", die da empfinden, daß sie „empfangen, was ihre Thaten werth sind". Und das Zöllnerbekenntniß entringt sich aus der umnachteten Seele im Durst nach Schuldentlastung und Sündenvergebung. Luthers aus tiefster Erfahrung herausgeborenes Wort: „Theologia macht Sünder" wandelt

sich uns dann in die Gewißheit, daß die theologia crucis eben deshalb theologia lucis ist, weil die Gnadenanerbietung und Gnadenzusage des Gekreuzigten uns am tiefsten demüthigt, ja unsere Herzen am gründlichsten bricht, um sie auch gründlich zu heilen. Nur wer die Hölle im eigenen Gewissen erfahren, wer sich selbst als „vornehmster Sünder" hat richten lernen, kann durch das Evangelium aufgerichtet werden. Das immer wieder sich geltend machende Mißtrauen gegen Gott statt des gläubig kindlichen Vertrauens, die selbstisch lüsterne Neigung statt der leidenswillig aufopfernden Liebe (s. o. § 19) erscheint uns dann als der unheimliche Hintergrund aller Einzelsünden; und die zusammenhängende Kette jener Sünden, wie sie in Gedanken, Worten und Werken zu Tage treten, lähmt unsere freie Bewegung.

So wird uns das „Gesetz" nicht blos eine äußere Norm für unser sittliches Leben und Streben, sondern im engsten Zusammenhange mit dem Evangelium ein steter Wecker des demüthigenden Schuldbewußtseins, ja ein „Zuchtmeister auf Christum". Da es nun im Lichte des Evangeliums vor Allem auf Herstellung eines neuen Kindesverhältnisses zu Gott ankommt, der Mensch aber als schuldbeladener Sünder von sich aus schlechterdings nichts dafür thun kann, die Schuld zu entfernen, so ist und bleibt er in seinem Thun und Treiben als alter Mensch ein Knecht der Sünde und unfähig zu wahrhaft sittlicher und geistlicher Selbstbelebung, die eins wäre mit Selbsterlösung und Selbstwiedergeburt. Der faule oder schlimme Baum kann nur faule und schlimme Früchte zeitigen. Operari sequitur esse (s. o. S. 401). Die angebliche „Freiheit zum Guten" wäre im „natürlichen Menschen" pure Selbsttäuschung. Die wahre (materiale) Freiheit (§ 16, 3) ist verloren gegangen und die thatsächliche „sittliche Unfreiheit" drückt ihn nicht etwa wie ein tragisches Geschick von Außen, sondern wie eine innere Fessel, die er immer wieder sich selbst schmiedet.

Die Ethik hat nun diese pathologische Entwickelung und Verwickelung, diesen Knechtsstand des alten Menschen in Betreff seiner praktischen Lebensbethätigung, kurz sein sündiges Verhalten im

Lichte des Sittengeſetzes und mit ſteter Beziehung auf das ſündige Gemeinſchaftsleben (ſocial-ethiſch) durchzuführen. Die Dogmatik aber (ſ. o. § 18, S. 430) hat jene erfahrungsmäßige Thatſache religiös zu begründen. Sie hat darzulegen, daß und warum der „natürliche Menſch" ſein durch die Sünde geſtörtes Verhältniß zu Gott nicht von ſich aus ändern, d. h. weder die Schuld ſelbſt tilgen, noch auch ſeinem Willen eine weſentlich andere Richtung geben kann, weil er ſeinerſeits zum wahrhaft Guten ſchlechterdings unfähig iſt. In dieſem Sinne, dogmatiſch oder religiös-chriſtlich betrachtet, ſind in der That alle Sünden gleich (omnia peccata paria) und alle Sünder als ſolche in gleicher Verdammniß. Ja, gerade für den Chriſten muß es als eine innere Erfahrungsthatſache feſtſtehen, daß alle Perſonen, ſofern ſie mit der Collectivſünde zuſammenhängen (§ 21, 3) und dieſe in ihrer individuellen Lebensentwickelung fort und fort bejahen und bethätigen, vermöge ihrer fleiſchlichen Art oder Unart vor Gott gleichermaßen verwerflich ſind.

Damit wollen wir weder die Mannigfaltigkeit der individuellen (reſp. temperamentellen und charakterologiſchen) Sündenformen (ſ. w. u. sub 2) beſtreiten, noch auch die Möglichkeit und Wirklichkeit eines Sündenwachsthums und einer Schuldſteigerung in der Entwickelung der Einzelperſönlichkeit leugnen. Nur iſt die generelle und individuelle Sünde derart ineinander verſchlungen, daß wir die ſcharfe Grenze zwiſchen Collectivſchuld und Individualſchuld nicht zu ziehen im Stande ſind. Der Verbrecher und Vagabund, der in beſonders ungünſtiger Umgebung aufgewachſen und von ſteter Verſuchung umgeben war, iſt vor dem Forum des Herzenskündigers weniger ſchuldig, als der ſtolze Heilige, der ſich in phariſäiſcher Selbſtverblendung rühmt, über die „Anderen" erhaben zu ſein.

Es liegt ein tiefes Stück Wahrheit darin, daß ein Jeder, der die Sünden Anderer ſchärfer beurtheilt als die eigenen, noch den Stempel eingebildeter Selbſtgerechtigkeit an der Stirne trägt. Freilich muß der Chriſt als ein begnadigtes Gotteskind mit der Sündenluſt innerlich gebrochen haben (ſ. w. u. sub 3). Das iſt das Große in jener „Revolution" der Geſinnung des Wiedergeborenen, daß ſie ihn zu Gott und dem Nächſten in jenes (poſitiv) neue Verhältniß der Liebe ſetzt, wie es ſich (negativ) im Sünden-

haß und Kampf wider das eigne Fleisch, wider die Welt und Satans Gewalt (§ 20) kund giebt. Ein fortgesetzter Sündendienst ist also für den Christen undenkbar. Aber gerade in jenem Heiligungskampf erfährt er es aufs Schmerzlichste, daß sich der alte Mensch in ihm noch immer regt, ja daß die ihm anhaftende Person- und leider auch Thatsünde auf der Folie erfahrener Gnade verdammlicher ist vor Gott, als die Ausbrüche rohen Lasters bei jenen Unglücklichen, die im Schmutz aufgewachsen, von Jugend auf eine moralisch verpestete Luft geathmet haben. Wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert. An unsere eigensten Schoßsünden, die wir doch am genauesten kennen sollten, müssen wir als Christen den strengsten Maßstab anlegen. Und wenn wir „nach unseren Werken" sollten gerichtet werden, wer kann vor Gott bestehen? Wie wahr ist da das Wort des Dichters: „die sich verdammen, heile die Wahrheit!" Nur der Zusatz: „daß sie vom Bösen froh sich erlösen" — widerspricht der christlichen Erfahrung.

Dazu kommt, daß jede Wort- und Thatsünde derer, die den Namen Christi tragen, einen gesteigert verderblichen Einfluß übt auf die umgebende Gemeinschaft. Dem Schein- und Heuchelwesen wird dadurch ein fruchtbarer Boden bereitet. Jede Personsünde wirkt ansteckend. Und die Gesammtheit wirkt wiederum durch schlechtes Beispiel und falsche Erziehung verderblich auf den Einzelnen. In Folge dieser verhängnißvollen Verkettung muß sich uns stets der Blick auf die persönliche (mikrokosmische) Einzelsünde erweitern zum Einblick in das allgemeine (makrokosmische) Verderben (§ 21). Kraft der Wechselwirkumg beider wird auch die Gesammtheit in ihrer sündlich-fleischlichen Selbstbethätigung nicht anders können, als in falscher Selbstbehauptung (Autonomie) das egoistische Princip im Widerspruch zum göttlichen Gesetz der Liebe (Ennomie) zur Herrschaft zu bringen. So erscheint der hohe und heilige Weltplan Gottes (§ 14) stets durchkreuzt und gehemmt durch eine sündige Geschichte, in der die Person- und Thatsünde zu einer Wucherung kommt, die den Fortschritt des Reiches Gottes in Frage zu stellen droht. Die böse menschliche Scheinfreiheit und Scheinklugheit, die sich als eingebildete Weltautonomie in „eigener Vernunft und Kraft" genügt, ja als „Willen zur Macht" bis zum dämonischen „Uebermenschenthum" steigern

kann, muß auch der einzelnen Perſon- und Thatſünde einen verhängnißvollen Collectivcharakter aufprägen. Die zuchtloſe „Freiheit“ wird zum „Deckel der Bosheit“, und ihre Verkünder ahnen es kaum, wie ſie „Knechte des Verderbens“ geworden ſind — der ſtärkſte Erweis für die thatſächliche (materiale) Unfreiheit und Unfähigkeit des „natürlichen Menſchen“ zum wahrhaft Guten! —

2. Gleichwohl wäre es einſeitig, ja geradezu irreführend, in dieſer peſſimiſtiſchen Betrachtungsweiſe zu verharren und an der Fähigkeit des Menſchen, wider die Sündenmacht zu reagiren, gänzlich zu verzweifeln. Vom Standpunkte dogmatiſcher Betrachtung dürfen wir das unauslöſchliche Freiheitsſtreben und das tiefe Freiheitsbedürfniß auch des natürlichen Menſchen nicht überſehen. Jene Perſon- und Thatſünden erwachſen aus dem vergifteten Boden der Gattungsverderbniß keineswegs in der Art und Weiſe eines bewußtloſen Naturproceſſes oder einer zwangsweiſen Nöthigung. Es iſt zunächſt der „freie Wille“ (liberum arbitrium) in der Form des Handelns nachweisbar (ſ. o. § 21, 2). Denn auch das ſündliche Thun vollzieht ſich in der Geſtalt des Eigenwillens (alſo der formalen Freiheit). Ja, das durch das Sittengeſetz geweckte Bewußtſein des Andersſollens wird zum Zeugniß dafür, daß die Perſonſünde den Charakter ſelbſtbewirkter (alſo in dieſem Sinne obwohl abnormer, doch freier) Willensentſcheidung trägt. Selbſt dort, wo die Sünde ſich im Perſonleben durch wiederholte Bejahung ſteigert oder bis zur Verſtockung heranreift (ſ. w. u.), vollzieht ſie ſich nicht durch einen Druck von außen oder durch ein Naturgeſetz, ſondern durch Selbſtentſcheidung und Selbſtbehauptung (autonom und autokratiſch). Sodann zeigt ſich aber neben der erfahrungsmäßigen Unüberwindlichkeit der Sünde (ſ. o. S. 491 f.) in dem geweckten Gewiſſen die Nöthigung, ja der ſtete Drang zur Bekämpfung der fleiſchlich-egoiſtiſchen Luſt. So kann das göttliche Sittengeſetz, vor Allem aber das Bild deſſen, der es in Wahrheit erfüllt hat (ſ. o. S. 489 f.), auch in dem noch unwiedergeborenen Menſchen einen Verſuch zur Selbſtzucht wachrufen, eine Art Widerſtand gegen das Böſe in pflichtmäßiger Berufsthätigkeit und Treue,

die wir vom Standpunkt religiöser Beurtheilung unmöglich gleich Null ansehen können. Da handelt es sich keineswegs blos um eine räumliche Freiheitsbewegung (libertas locomotiva) oder gesetzlich bürgerliches Rechtthun (justitia civilis), sondern um edle Gesinnung und Bekämpfung des Gemeinen. Auch für das Verhältniß zu Gott kann dieser Kampf und dieses Thun von tiefster Bedeutung werden. Ein ehrliches Streben, das Rechte zu thun, lehrt uns Gott fürchten. So kann jene Heilsfähigkeit (capacitas salutis) sich zu jener Heilssehnsucht entwickeln, die ja auch der sündigen Menschheit noch eignet (s. o. § 19, S. 444 f.). Jene drei „Ehrfurchten", von denen Goethe spricht, vermag auch jeder tiefer blickende und ernst ringende Mensch in sich zu hegen und zu pflegen, um jenes „Gemeine", das uns Alle zu „bändigen" droht, niederzuhalten und der brutalen Niedertracht erfolgreich zu begegnen.

So ergiebt sich uns in der That eine (graduelle) Mannigfaltigkeit der persönlichen Schuld- und Sündenstufen. Die gangbare Unterscheidung von Gedanken- und Thatsünden, von Unterlassungs- oder Begehungssünden reicht hier ebensowenig aus, als die von unabsichtlichen oder absichtlichen, unbewußten und bewußten Sünden. Denn eine zuchtlos gehegte und gepflegte Gedankensünde kann aus schlimmerer Gesinnung hervorgehen, als eine in Uebereilung oder momentaner Leidenschaft begangene Thatsünde (peccata praecipitantiae). Und die negative oder positive Form der Einzelsünde ist nicht entscheidend für ihren Schuldcharakter. Ob ich z. B. unterlasse, einen Menschen in drohender Gefahr zu retten, oder ob ich ihn selbst in die Gefahr stürze — kann je nach dem Maß egoistischer oder versuchlicher Beweggründe sehr verschieden beurtheilt werden. Was aber die sogen. unbewußten oder unabsichtlichen Vergehen betrifft, so ist zwar für menschliches Rechtsurtheil die Schuldsteigerung bei bewußten und absichtlichen Gesetzesübertretungen selbstverständlich. Für den Herzenskündiger, d. h. vor dem Forum göttlicher Heiligkeit können aber unbewußte oder unabsichtliche und eben deshalb vielleicht auch unbekämpfte oder still gehegte Gewohnheits- oder Schoßsünden schlimmer und ver-

dammlicher erſcheinen, als einzelne bewußte oder abſichtliche Thatſünden, die, im Zorn oder aus momentaner Schwachheit begangen, die Reue oder erfolgreiche Umkehr keineswegs ausſchließen. Daher iſt es auch hinfällig, von „läßlichen" und „Todſünden" in dem Sinne zu reden, als ob jene feiner, dieſe gröber ſind — wie etwa in der bürgerlichen Rechtsordnung Vergehen und Verbrechen. Vor Gottes Augen ſind alle Thatſünden Todſünden, ſobald oder ſoweit ſie die Buße und den Glauben ausſchließen; und andererſeits iſt die wirkliche Todſünde, die mit der Verſtockung zuſammenhängt (ſ. w. u.), nie eine einzelne Thatſünde, ja ſie kann dem Menſchenurtheil wie eine „läßliche" Sünde (peccatum veniale) erſcheinen, weil man ihre Abgrundtiefe nicht zu ermeſſen vermag.

Entſcheidend für den wirklichen Unterſchied der Sünden- und Schuldſtufen erſcheint zweierlei: das eigene perſönliche Entwickelungsſtadium (als ſubjectiver Maßſtab) und die dem Einzelnen zugänglich gewordene Offenbarungswahrheit (als objectiver Maßſtab). Je mehr der Menſch zum Bewußtſein gelangt, je mehr ihm Gaben (der Anlage und Bildung) verliehen ſind, je älter und reicher er wird an Erfahrung und Selbſterkenntniß, je mehr auf ihn die ſittigenden Elemente ſeiner Umgebung Einfluß geübt haben, deſto zurechnungsfähiger und verantwortlicher wird er, wenn er ſich zuchtlos der Sünde hingiebt und „nach dem Fleiſche" lebt. Daraus erklärt ſich die oben hervorgehobene ſtärkere Schuldverhaftung des Chriſten und des geiſtig wie ſittlich Entwickelten gegenüber dem Heiden oder dem in roher Umgebung Verkommenen. So erſcheinen — und ſind in gewiſſem Sinne — die „Gerechten" als Selbſtgerechte, die „Geſunden" als Sichere, die (geiſtig oder materiell) „Reichen" als Unbarmherzige ſchlimmer vor Gottes Augen, als die Huren und Zöllner, als die Kranken und Armen, wenn ſie ſich „mühſelig und beladen" im Gefühl ihrer Verdammlichkeit nach dem Heile ſehnen. Damit berühren wir ſchon den anderen (objectiven) Maßſtab. Je deutlicher und wirkſamer die Offenbarungswahrheit an den Einzelnen herantritt, deſto mehr ſteigert ſich ſeine perſönliche Schuld, falls er ihr widerſteht. Und da es Offenbarungs-

stufen in stetigem Fortschritt giebt: Natur- und Heilsoffenbarung, alt- und neutestamentliche Selbstkundgebung Gottes, im Gesetz und Evangelium zu Tage tretend (s. § 28) – so wird auch demgemäß das Maß der Verschuldung im Fall sündlichen Widerspruchs ein verschiedenes sein. Der Heide, als „natürlicher Mensch", ist zwar nie unschuldig, weil auch ihn Natur und Gewissen (Röm. 2, 12 ff.) zu einem religiösen und sittlichen Verhalten drängen und die Selbstbeurtheilung wachrufen (s. § 29). Aber der Mensch ist schuldiger, der an dem geoffenbarten, klaren Gottesgesetze sündigt. Nur dürfen wir nicht in äußerlicher Weise etwa die Sünden „wider die erste Tafel" für schlimmer (weil wider Gott gerichtet) halten als die Sünden wider die zweite Tafel (weil gegen Mitmenschen sich vollziehend). Denn es ist derselbe Einige Gott, der als Gesetzgeber die Erfüllung der zusammenhängenden Gebote fordert (vgl. Jak. 2, 10 f.) und der die Pflicht der Nächstenliebe als Bethätigung der Gottesliebe gefaßt sehen will (1 Joh. 2, 20 f.). Dem klar erkannten Gesetz des Guten (der Liebe) gegenüber wird die egoistische und zuchtlose Bejahung der Fleischeslust auch eine größere Sündenschuld herbeiführen. Vollends wird und muß der Widerstand wider das holde Evangelium der Gnadenanerbietung in Christo, näher: die Ablehnung des Zeugnisses des heiligen Geistes im Gewissen die Gefahr der bis zur wirklichen Todsünde und Lästerung sich steigernden Verschuldung und Verstockung herbeiführen (s. w. u. § 43, 1).

Wir berühren hier das vielbesprochene, schwere Problem der „Sünde wider den h. Geist". Für die dogmatische Beleuchtung und Erfassung dieses unheimlichen Höhepunktes der Personsünde ist zweierlei von entscheidender Bedeutung: 1. daß die Offenbarungswahrheit, wie sie im Menschensohne gipfelt, wirklich und lebendig durch das Zeugniß des h. Geistes an den Einzelnen herangetreten sein muß; und 2. daß der Widerstand nicht ein augenblicklicher oder zeitweiliger (in Gedanken, Worten oder Werken), sondern ein dauernder, bewußter, die Bußfertigkeit ausschließender innerer Zustand ist, der sich äußerlich als „Lästerung" (Blasphemie) kund giebt. Daß solch eine bis zu satanischer Sünde sich steigernde Verfestigung im Wider-

ſpruch (wider beſſeres Wiſſen und Gewiſſen) möglich ſein muß, ergiebt ſich aus dem Weſen böſer Freiheit, ja iſt ſelbſt ein Zeugniß dafür, daß Gottes Geiſt nicht zum Guten zwingt, ſondern zur Entſcheidung drängt und durch die Gnadenmittel zwar den Willen bewegt, aber ihn nie und nimmer vergewaltigt (ſ. § 43, 2). Ob dann ſolch ein verfeſtigter Sündenzuſtand ſich als vollendete „Sicherheit“ oder als bußloſe „Verzweiflung“ kund giebt, iſt nicht entſcheidend. Beides iſt möglich und wird ſich uns in der endgeſchichtlichen Entwickelung (eſchatologiſch, Abſchn. VI, 3) als Gerichtsreife und antichriſtliche Sündenvollendung (gleichſam als Collectivſünde wider den h. Geiſt) darſtellen.

Eins iſt aber von hoher, auch praktiſcher Wichtigkeit. In jeder, auch der ſcheinbar kleinſten gehegten Sünde lauert die Gefahr einer wachſenden und ſchließlich unüberwindbaren Verſtockung. Nur muß kraft der ihm gebliebenen (formalen) Willensfreiheit auch der natürliche Menſch ſeine ihm eignende Heilsfähigkeit durch ehrliche Selbſtüberwindung und durch Reaction wider die wilden Ausbrüche der Sünde zu bewahren ſuchen. Und das ſoll und kann er in der That, auch wenn wir ihm die Fähigkeit, ſich ſelbſt zu heilen und zu erlöſen, unbedingt abſprechen mußten (ſ. o. S. 490 f.). Gegenüber den ihm dargebotenen Gnadenmitteln werden wir auch das Vermögen, Gottes Wort zu hören und ſich an der Cultusgemeinſchaft in ehrlichem Drange nach Wahrheit (Joh. 18, 37) zu betheiligen, dem natürlichen Menſchen nicht abſprechen dürfen. Dazu kommt, daß in „allerlei Volk“, wer „Gott fürchtet“ und „Gerechtigkeit übt“, Gott „annehmbar“ erſcheint (Apoſtg. 10, 35). Solche „Gerechtigkeit“ (justitia civilis) wird zwar immer nur den Charakter einer heilſamen Selbſtzucht (Disciplinirung) tragen und von einem „Verdienſt“ oder auch nur von einer weſentlichen Mitwirkung (Synergie) Gott gegenüber kann ſelbſtverſtändlich nicht die Rede ſein. Aber ein bewahrendes Element liegt doch in dem ernſten, ſittlich-religiöſen Kampf des „immer ſtrebend ſich bemühenden“ Menſchen. Dieſer Kampf ſchützt ihn vor Verſumpfung und Verſtockung und läßt die Erlöſungsmöglichkeit offen (den

können wir erlösen!); und jenes Streben, das in ihm jenes „Fünklein" des relativ Guten (scintillula) nicht ersticken läßt, liefert den Beweis, daß „ein edler Sklave in ihm ist, dem er die Freiheit schuldig ist".

Wir können also schließlich auf die Frage, in wie weit die Personsünde sich verschieden gestaltet und ob im Zusammenhange mit dem gebliebenen Rest der Freiheit eine Schuldsteigerung möglich ist und wirklich wird, antworten: Jede Personsünde erscheint in dem Maße schlimmer und verhängnißvoller, als sie durch zuchtlose Bethätigung jener egoistischen „Freiheit" die Heilsfähigkeit mindert und jene scintillula zu ersticken droht. Die Sündenkette wird schärfer und die Schuldlast schwerer, je mehr die geistig fortgeschrittene Entwickelung mit einer zuchtlosen und lasterhaften Selbstbehauptung Hand in Hand geht, und je mehr die klärende Heils- und Gnadenoffenbarung Gottes den trotzigen Widerspruch wachruft. Wo aber die Grenze zwischen Heilsfähigkeit und Heilsunfähigkeit, zwischen Schwachheits- und Bosheitssünde, zwischen menschlicher Armseligkeit und satanischer Verblendung, zwischen vergebbarer und unvergebbarer Schuld liegt, werden wir in jedem Einzelfall dem Urtheil Gottes überlassen müssen.

3. Durch unsere bisherige Untersuchung scheinen wir nun in eine schlimme Sackgasse, ja in einen bedenklichen Selbstwiderspruch gerathen zu sein. Als Einer, der immer wieder „Sünde thut", ist der Mensch „unfrei geworden" (sub 1), ein Sklave seiner fleischlichen Lust; und als Einer, der wider die Sünde und ihre zuchtlose Bethätigung kämpfen kann und soll, ist er einer gewissen freien Selbstbestimmung fähig und eben deshalb verantwortlich für sein jeweiliges persönliches Verhalten (sub 2). Aber dieser scheinbare Widerspruch löst sich für das christliche Bewußtsein dadurch, daß jene schmerzlich empfundene böse Neigung – trotz dem Gefühl des Nichtseinsollenden — den Charakter der Freiwilligkeit (formalen Freiheit) trägt; und daß dieser stete Kampf in uns doch immer wieder jenes Gefühl der eigenen Ohnmacht, das wahrhaft Gute zu vollführen, wachruft und uns von der Unzulänglichkeit unserer Ver-

nunft und Kraft (d. h. von der materialen Unfreiheit) überführt. Ja, in dem chriſtlich vertieften und geſchärften Gewiſſen erſcheint dieſes Bewußtſein der Knechtſchaft oder Unfreiheit *verbunden* mit jenem ernſtlichen und durchaus nicht erfolgloſen Freiheitsſtreben. Darin liegt eben das *tragiſche* Moment unſerer täglichen Erfahrung. Als ein aus Gnaden neugeborenes, der Sündenvergebung gewiß gewordenes Gotteskind weiß ſich der Chriſt befreit von der Schuldenlaſt und wird inſofern als neuer Menſch „ein Herr aller Dinge“ im Glauben, ſowie „ein Knecht aller Dinge“ in der Liebe. Darin erweiſt ſich die wahre „Freiheit eines Chriſtenmenſchen“ (ſ. w. u. V, 3). Aber ſo lange ihm noch der „alte Menſch“, d. h. die alte Adamsnatur anhaftet, ſteht er nicht nur im Kampf wider das Fleiſch, ſondern empfindet in Folge des ſteten Widerſtreites zwiſchen Fleiſch und Geiſt die Gewohnheitsmacht der Sünde (das „Geſetz in den Gliedern“) als eine ſchwere, ſchwere Laſt. Seine *Perſonſünde*, auch wenn durch Vergebung der *Schuld* die Scheidewand zwiſchen ihm und ſeinem Gott weggenommen erſcheint, hängt ihm doch an wie ein Bleigewicht, deſſen er in täglichem Heiligungskampf ledig zu werden ſich vergeblich ſehnt. Die Freude an der Sünde iſt ihm zwar vergällt. Ein „Sündigen“ in der Art des fleiſchlichen *Sündendienſtes* iſt ihm — ſo lange er im Gnadenſtande bleibt — unmöglich (ſ. w. u. § 53, 3). Die *Sündenluſt* hat ſich ihm in ſchmerzlich empfundene *Sündenlaſt* gewandelt. Für jede ſündliche Verſuchung von innen und außen hat ſich ſein ſittliches Feingefühl geſchärft. Selbſt beim Eintritt ſogenannter *Schwachheitsſünden*, geſchweige denn in jedem Fall, wo die Gewohnheitsſünde bewußt oder unbewußt zur *That* wird, weiß er ſich *doppelt ſchuldig* und bedarf der täglich erneuerten Sündenvergebung. So wird das im Chriſten täglich *wachſende perſönliche Schuldbewußtſein* erklärbar. Es wandelt ſich aber in ihm zum täglichen Gebetsſeufzer: „Gott ſei *mir* Sünder gnädig“. Gleichwohl *bleibt* er an das Kreuz ſeiner ſündigen Natur mit eiſernen Nägeln geheftet und lernt ſo aus der Tiefe ſchreien nach allendlicher Erlöſung (ſ. w. u. § 54, 3).

Es wird uns also gerade das christlich vertiefte Gewissen zum Interpreten nicht blos der eigenen Personsünde und Personalschuld, sondern auch der in der Menschheit noch fort und fort wuchernden Sündenmacht. Wir seufzen *Alle* unter den furchtbaren Folgen der uns knechtenden Sünde. Und die mannigfaltigen *Uebel* (§ 23), sowie alle *todbringenden* Hemmnisse des Lebens (§ 24) werden wir nur im Lichte christlicher Glaubens- und Weltanschauung recht zu beurtheilen im Stande sein. So drängt sich uns die *Heilsbedürftigkeit Aller* mit innerer Nothwendigkeit als schmerzlich empfundene Thatsache der Erfahrung auf. —

§ 22. Zusammenfassung.

1. Die Personsünde, wie sie in Gedanken, Worten und Werken bei *allen* Menschen, als Gliedern der sündigen Gemeinschaft, trotz individueller Mannigfaltigkeit in *wesentlich gleicher Weise gewohnheitsmäßig* (habituell) zu Tage tritt (s. § 19, 1, 2), erscheint im Lichte *christlicher* Beurtheilung des Sittengebots als Erweis der thatsächlichen (materialen) *Unfreiheit* und *Unfähigkeit* des „natürlichen Menschen" zum wahrhaft Guten.

2. Gleichwohl zeigt sich je nach der Eigenart persönlicher Entwickelung und je nach dem Maß der ihm zugänglichen Gottesoffenbarung eine *Verschiedenheit* der *Schuld- und Sündenstufen*. Kraft der ihm gebliebenen (formalen) Willensfreiheit (§ 19, 2) kann auch der sündige Mensch *entweder* durch pflichtmäßige Selbstzucht seine *Heilsfähigkeit* (§ 16) bewahren, *oder* aber durch zuchtlose und lasterhafte Selbstbehauptung bis zur *Heillosigkeit* in dämonischer Verstockung (§ 20, 1), ja durch bewußte Lästerung des h. Geistes bis zur unvergebbaren *Todsünde* gelangen.

3. Durch das Bewußtsein jener Unfreiheit, verbunden mit dem unauslöschlichen Freiheitsstreben, steigert sich das schmerzliche Gefühl der Sündenlast, so daß mit dem wachsenden persönlichen *Schuldbewußtsein* sich dem *christlich vertieften Gewissen* die

Heilsbedürftigkeit aller, unter den Folgen der Sünde (§ 23) ſeufzenden Menſchen mit innerer Nothwendigkeit aufdrängt.

a) Die Allgemeinheit und die knechtende Macht der Sünde iſt uns bereits im Schriftbeweis für den vorigen Paragraphen (S. 496 ff) entgegengetreten. Daß dieſe allgemeine Sünde als fleiſchliche Willensrichtung vor Gott ſchuldbedingend, alſo zugleich Perſonſünde iſt, ergab ſich uns aus alt- und neuteſtamentlichen Ausſprüchen (vgl. beſ. 1 Moſ. 6, 3 ff.; 8, 5. 21; Pſ. 14, 1 ff.; Jer. 5, 3. 6 mit Matth. 5, 22. 28; 7, 18; 15, 19; Joh. 3, 6; Luk. 6, 13 ff.; Röm. 3, 11 ff.; 1 Joh. 1, 8 f. ꝛc.). Wie aber die uns anhaftende Perſonſünde mit einer Art innerer Folgerichtigkeit zur Thatſünde (ἔργον, πρᾶξις) wird, und eben deshalb den, „der Sünde thut“ (ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν) zum Knecht der Sünde (δοῦλος) macht (Joh. 8, 34 f.), wird näher illuſtrirt durch das Gleichniß vom faulen Baum, der faule oder „böſe“ Früchte trägt (καρποὺς πονηροὺς Matth. 7, 18 ff. vgl. Luk. 6, 43 ff.). Da gilt auch die Wortſünde als Thatſünde, die das Gericht Gottes herausfordert (Matth. 12, 33 ff.). Nur Gott der Herr kann das ſteinerne Herz (Ez. 11, 19; 36, 26 f.) wegnehmen und ein neues, gutes Herz ſchaffen (Pſ. 51, 12). Darum heißt es (Jer. 13, 23 f.): „Kann wohl ein Mohr ſeine Haut verwandeln und ein Parder ſeine Flecken! So könnt ihr auch nicht Gutes thun, weil ihr das Böſe gewohnt ſeid“ (Jer. 17, 9 ff.). Erſt wenn der Herr — Jahwe — ſein Geſetz ihnen „ins Herz ſchreibt“ und ihnen „ihre Verſchuldung vergiebt“ (Jer. 31, 33), können und werden ſie im wahren und vollen Sinne „ſein Volk ſein“. — Die καρδία ἀγαθή (Luk. 8, 15) erſcheint daher bedingt durch das Hören, Aufnehmen und Behalten des göttlichen Wortes (Matth. 13, 19). Denn aus dem Herzen kommen nicht blos „arge Gedanken“ (διαλογισμοὶ πονηροί), ſondern auch „Mord, Ehebruch, Diebſtahl“ ꝛc. bis zur „Läſterung“ (βλασφημίαι Matth. 15, 19). — Daher gehört nach Paulus der alte Menſch zuſammen mit ſeinen Werken (σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ Kol. 3, 9). Ja, er erſcheint todt in Sünden durch die „Begierden des Fleiſches“ und „Uebertretungen“ (νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν, ποιῶν τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν Eph. 2, 1—3; vgl. Kol. 2, 13). Die „Werke des Fleiſches“ (ἔργα τῆς σαρκός Gal. 5, 19 f.) ſtehen in directem Widerſpruch zu der „Frucht des Geiſtes“ (καρπὸς τοῦ πνεύματος Gal. 5, 22). Der „natürliche Menſch“ (ἄνθρωπος ψυχικός 1 Kor. 2, 14) iſt als ſolcher nicht fähig, das, was des Geiſtes Gottes iſt, in ſich aufzunehmen. Seine Werke bleiben — ſo lange er unter dem Geſetz ſteht — „todte Werke“ (ἔργα νεκρά Ebr. 6, 1; 9, 14; ἔργα τοῦ σκότους Röm. 13, 12). Das Geſetz ſelbſt wird ihm zum „tödtenden Buchſtaben“ und zur δύναμις τῆς ἁμαρτίας (1 Kor. 15, 56; 2 Kor. 3, 6; Röm. 5, 20); ja „die Sünde wird als Sünde offenbar“ und

„überaus sündig“ (*καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός*) durch das Gebot (Röm. 7, 13). Und zwar nicht blos in dem alten Menschen, der der Sünde dient, sondern noch viel mehr für die Erfahrnng des Christen, der nach seinem „inwendigen Menschen Freude hat an Gottes Gesetz“ (Röm. 7, 22), aber im Hinblick auf das ihm noch anhaftende „Gesetz in den Gliedern“ sich „gefangen sieht“ in dem „Gesetz der Sünde“, während er in seinem „Innensinn“ (*τῷ μὲν νοΐ* Röm. 7, 25) dem Gesetz Gottes dienen will (v. 16 ff). Daß Paulus hier nicht den eigentlichen (specifischen und idealen) Zustand des Christen beschreibt, ist selbstverständlich. Denn nach ihm kann der Christ als solcher, als gläubiger und wiedergeborener Mensch, nicht „dem Gesetz der Sünde dienen“ oder „in der Sünde leben“ (Röm. 6, 1 ff.). Er ist als solcher — sofern das Gesetz des Geistes, d. h. des Lebens in Christo ihn frei gemacht hat von dem Gesetz der Sünde und des Todes (Röm. 8, 2 ff.) — nicht mehr „im Fleische zu Hause“, sondern „im Geiste“, wenn anders „Gottes Geist in ihm wohnt“ (Röm. 8, 9). Darin stimmt Paulus mit Johannes überein, wenn dieser (1 Joh. 3, 9) sagt, daß der „aus Gott Geborene“ nicht Sünde thut (*ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ — ἀλλὰ τηρεῖ αὐτόν* vgl. 1 Joh. 5, 18; 1 Petr. 4, 2). Daß aber hier nur der Sündendienst — nicht die Sünde selbst — ausgeschlossen ist, ergiebt sich aus 1 Joh. 1, 8: So wir sagen, wir haben keine Sünde (*ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν*), so verführen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns (vgl. v. 10 f.). Damit stimmt Pauli wiederholter Ausspruch, daß der Christ nicht der Sünde dienen oder in ihr beharren kann und darf (vgl. Röm. 6, 6; Gal. 5, 24; 6, 19; Eph. 2, 10 ꝛc.). Das schließt aber nicht aus, daß der Christ fort und fort die Erfahrung macht von dem „Widerstreit des Fleisches wider den Geist“ (Gal. 5, 17), so daß er den (im Princip) bereits dem Kreuzestod übergebenen alten Menschen (Gal. 5, 24; vgl. 1 Kor. 15, 23) täglich wieder ausziehen und ablegen muß (Eph. 4, 22 f.), um der ihn allezeit „wohlumgebenden Sünde“ (*εὐπερίστατος ἁμαρτία* Ebr. 12, 1 ff.) Widerstand zu leisten und den „guten Kampf des Glaubens“ zu kämpfen (Eph. 6, 12; 1 Tim. 6, 12; 1 Kor. 9, 24 ff.; Ebr. 12, 4). Daher redet Paulus — der sich selbst als den „ersten Sünder“ bezeichnet (1 Tim. 1, 15) — Röm. 7, 14 ff. von der schmerzlichen Erfahrung jenes inneren, tragischen Zwiespalts (Röm. 7, 23) in präsentischer Form, während er von seinem früheren Zustand „unter dem Gesetz“ im Präteritum spricht (Röm. 7, 8 ff.). Es wäre auch nach paulinischer Denkweise eine geradezu monströse Annahme, daß der natürliche, unwiedergeborene Mensch sollte „mit Freuden dem Gesetz Gottes zustimmen“ können (Röm. 7, 22). Der *ἔσω ἄνθρωπος* weist vielmehr darauf hin, daß Paulus hier von dem Christen spricht, nicht sofern er als Wiedergeborener dem Gesetz Christi dient (Röm. 6 u. 8), sondern sofern er sich noch als alten Menschen fühlt und mit der Sünde täglich zu ringen hat (Eph. 4, 22 ff.;

Phil. 3, 12; 2 Kor. 12, 7 ff.). Daß er trotzdem ſich als „neue Creatur“ weiß, ſofern in Chriſto „Alles neu geworden“ (2 Kor. 5, 17 vgl. Kol. 1, 14), kennzeichnet nur das ſchlechthin neue Kindesverhältniß auf Grund der Verſöhnung, Rechtfertigung und Sündenvergebung (Röm. 5, 1 ff.; 8, 1 ff.; Phil. 3, 9 ff.). Daß und in welchem Sinne in der That der „neue Menſch“, ſofern er „aus Gott geboren“, als ſolcher nicht ſündigt (ſ. o. 1 Joh. 3, 8 f.; 5, 18 f.), werden wir ſpäter — in der Lehre von der Heiligung des Chriſtenmenſchen (Abſchn. V, 3) — nachzuweiſen haben. Hier erſcheint uns Röm. 7 als ein ſtarker bibliſcher Beweis dafür, daß Paulus gerade im Lichte ſeiner chriſtlichen Erfahrung die Sünde und ihre knechtende Macht tiefer zu durchſchauen vermochte, als es der unter dem Geſetz ſtehende alte Menſch im Stande iſt. Ich ſtimme alſo der von Hofmann befürworteten und neuerdings von F. Mühlau („Zur Pauliniſchen Ethik“ 1897 S. 221 ff. a. a. O.) ſo energiſch und ſchlagend vertretenen Deutung von Röm. 7 im Weſentlichen bei (gegen die meiſten neueren Exegeten, ſpeciell Karl, Wernle, Clemen ſ. w. u. sub c).

Die Frage nach der Stellung des Chriſten zur Sünde und ihrer Beurtheilung weiſt uns aber auf die bibliſche Anſchauung vom Unterſchied der Sündenſtufen. Zunächſt wird der Unterſchied zwiſchen böſer „Luſt“ und böſer „That“ hervorgehoben. Auch der ſündig gewordene Menſch ſoll und kann wider die Sünde kämpfen (1 Moſ. 4, 7: וְאַתָּה תִּמְשָׁל־בּוֹ). Gott ſtellt auch die „verborgenen“ (unbewußten) Sünden in das „Licht ſeines Angeſichts“ (Pſ. 90, 8; 19, 13). Wer gar nicht die Herrſchaft über ſie gewinnen will, der fällt aus Sünde in Sünde, d. h. da wird die ungezügelte Luſt zur Sündenthat. In dieſem Sinne ſagt Jakobus (1, 15): ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν, d. h. ſie erzeugt die Sündenthat, welche als „vollendet“ (ἀποτελεσθεῖσα), d. h. auf ihren Gipfelpunkt gebracht, „den Tod herausgebiert“ (vgl. § 24, a). Zwar iſt jede Geſetzesübertretung an ſich gleichermaßen ſchuldbedingend (nach Jak. 2, 9 ff. ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται vgl. Röm. 4, 15; 5, 13). Aber „dem, der da weiß Gutes zu thun und thut es nicht“, iſt es Sünde in höherm Maße, als dem der „unwiſſend“ ſündigt (ſ. o. die § 19, S. 450 angeführten Stellen). Gerade ſo beurtheilt Jeſus die Verſchiedenheit des Sündenmaßes und der Gerichtsreife. Im Gegenſatz zur äußerlichen „Gerechtigkeit“ der Phariſäer (Matth. 5, 20) richtet der Herre den innerlichen Maßſtab des göttlichen Geſetzes auf, das auch die böſe Geſinnung richtet (Matth. 5, 21 ff.). Trotz der unbezahlbar großen Schuld Gott dem Herrn gegenüber (Matth. 18, 32) heißt es aber doch von dem Knecht, der „ſeines Herren Willen wußte und nicht nach ſeinem Willen that“, daß er werde härter geſtraft werden, als der ohne ihn zu wiſſen „gethan hat, was der Schläge werth war“ (Luk. 12, 47 f.). Da gilt eben das allgemeine Geſetz: „wem viel gegeben ward, von dem wird

viel gefordert werden" ꝛc. Daher werden die, die seine Thaten gesehen und nicht ihren Sinn geändert, größere Strafe erleiden, als die Heiden (Matth. 11, 20 ff.; Luk. 10, 13 ff.). Im Joh.-Ev. redet der Herr wiederholt von einer durch das Maß der Offenbarung gesteigerten Sünde (μείζονα ἁμαρτίαν Joh. 19, 11 vgl. mit Joh. 9, 41; 15, 22 ff.). So erklärt sich uns die an drei Stellen (Matth. 12, 31 ff.; Mark. 3, 28; Luk. 12, 10) ausgesprochene Warnung vor dem Höhepunkt der Personsünde, der „Lästerung wider den Geist". Der ehrlich und aufrichtig als ein die Wahrheit suchender auf seine Stimme hört (Joh. 18, 37 f.); ja wer in irgend einer Nation „Gott fürchtet und Gerechtigkeit übt" (Apostg. 10, 35), oder wer auch als Heide „Gott sucht" (Apostg. 17, 26 f.) und das „von Natur ihm ins Herz geschriebene Gesetz" zu befolgen sich bestrebt (Röm. 2, 14 f.), ist vor Gottes Urtheil noch nicht verloren. „Vater vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun" (Luk. 23, 34) — das gilt für Alle, die nicht in der Sünde beharren wollen. Daher soll nicht blos der eventuell unbewußt geschehende Widerspruch gegen den Menschensohn (Luk. 12, 10), ja selbst die „Lästerung" Gottes (βλασφημίαι Matth. 12, 31; Mark. 3, 28) dem Menschen vergeben werden, sondern es heißt geradezu: alle oder jede Sünde (πᾶσα ἁμαρτία) wird Vergebung finden (fut. ἀφεθήσεται), selbstverständlich unter Voraussetzung eintretender Buße oder Sinnesänderung (ἁμαρτωλὸς μετανοῶν Luk. 15, 7 vgl. Matth. 9, 13; Luk. 5, 32). So erklärt sich uns das johanneische Wort von der ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον (1 Joh. 5, 16 f.). Vgl. meine Schrift: De peccato in sprir. s. ꝛc. 1856, p. 17 ff. und J. Kerstен, Die Sündenstrafen mit Beziehung auf die Offenbarungsstufen 1892. Bei wirklich eintretender bußloser Verstockung — wie sie als möglich und wirklich auch Ebr. 6, 4 ff.; 10, 26 vorausgesetzt wird — tritt eben jener Sündenhöhepunkt ein, den der Apostel Johannes (1 Joh. 5, 16) als ἁμαρτία πρὸς θάνατον bezeichnet. Mag auch dem Menschen kein abschließendes Urtheil über den wirklichen Eintritt solcher satanischen Sündenreife zustehen: sie erweist als solche die drohende Heillosigkeit der Sünde und die thatsächliche Heilsbedürftigkeit Aller, die mit Paulus unter der Macht der Sünde seufzen (Röm. 7, 24). Vgl. Clemen a. a. O. S. 87 ff. Speciell über die Sünde wider den heil. Geist Schaf (1841), Lemme (1883), Kerstен (Mitth. u. Nachr. 1888, S. 15 ff.), Schlatter (Kirchl. Monatsschrift 1894, S. 666 ff.).

b) Aus unserer Darlegung der kirchlichen Lehre über das pecc. orig. (s. o. § 21 S. 501 ff.) ergiebt sich von selbst, daß die a. DD. das peccatum personale seu actuale, d. h. jede actio interior seu exterior pugnans cum lege Dei als nothwendige Folge (necessitate consequentiae) der allgemein im Fleisch herrschenden Sünde ansehen mußten. So erscheint der natürliche Mensch ad spiritualia ineptus. Nach Conf. Aug. (XVIII p. 43) besitzt er nur eine libertas ad efficiendam civilem justitiam et

diligendas res rationi subjectas; sed non habet vim sine spiritu s. efficiendae justitiae Dei seu spiritualis. Denn Alles, was nicht aus dem Glauben geht, iſt Sünde (Röm. 14, 23); daher muß dem außer der Gnade und dem Glauben Stehenden nicht blos die „Freiheit zum Guten“ (libertas ad bonum) abgeſprochen, ſondern auch ein hostiliter repugnare zugeſchrieben werden. Zwar iſt in ihm aliqua scintillula notitiae Dei reliqua geblieben (F. C. II, 2 S. 589 f.), ſo daß der Geiſt die scintillula fidei in ihm erwecken kann (S. 601); aber dies iſt doch lediglich eine capacitas passiva, an die die gratia excitans oder praeveniens anknüpft (vgl. Luthardt, D. L. v. fr. Willen in ſ. Verh. zur Gnade 1863 S. 119 ff.). Er iſt und bleibt für das Gute im geiſtlichen Sinne prorsus emortuus (mit Berufung auf Eph. 2, 1 ff. u. Kol. 2, 13), gebunden durch das servum arbitrium (ſ. o. S. 503 f. Luther und ihm zuſtimmend mit Abwehr des prädeſtinatianiſchen Gedankens, der ſich hier einzumiſchen droht, die Form. Conc. II, p. 585 ff., 593 f.). — So iſt denn das peccatum naturae eo ipso auch peccatum personae. Das liberum arbitrium zeigt ſich nur in rebus civilibus und in einer gewiſſen libertas locomotiva, die ihn auch fähig macht, (äußerlich) Gottes Wort zu hören oder nicht zu hören (F. C. p. 594). Daher iſt er in ſofern nicht einem truncus, lapis oder limus, reſp. einer statua gleich (ſ. o. S. 505), theils weil ihm das hostiliter repugnare möglich iſt, theils weil er durch die Gnaden- und Geiſteswirkung nicht zwangsweiſe (per coactionem), ſondern innerlich (per tractum) zum arbitrium liberatum hergeſtellt werden kann. Das iſt eben jene capacitas non activa, sed mere passiva — die nicht blos im Gegenſatz zu dem alten und römiſchen Pelagianismus ſteht, ſondern auch gegen die vom ſpäteren Mel. vertretene ſynergiſtiſche Idee einer (poſitiven) facultas sese applicandi ad gratiam oder eines concurrere des menſchlichen Willens im Proceß der Erneuerung gerichtet iſt (vgl. F. C. II, 2 p. 594).

Es wird alſo doch eine gewiſſe Reactionsfähigkeit wider die groben Ausbrüche der Sünde auch dem homo naturalis zugeſtanden (im hemisphaerium inferius, wie Hollaz es nannte), reſp. eine facultas audiendi verbi Dei (wie Hutter betont). Und ſowohl in malis, wie in rebus civilibus wird die voluntatis libertas zugeſtanden. Aber erſt die Gnade (reſp. Taufe) bewirkt und erzeugt im bekehrten Menſchen ein arbitrium liberatum, das aber freilich in ſtetem Kampf liegt und liegen muß wider die noch gebliebene concupiscentia carnis. Daher wird Röm. 7, 14 ff. in der Form. Conc. (II, 2 p. 603 ff.) direct auf die Erfahrung des Wiedergeborenen bezogen.

Eine gewiſſe Unklarheit bleibt aber doch in der altkirchlichen Lehre von der Perſonſünde und den Sündenſtufen (bis zum Höhepunkt der Sünde wider den h. Geiſt), weil der Unterſchied der formalen und materialen Freiheit nicht eingehender berückſichtigt wird, und weil — wie wir ſchon oben ſahen (§ 21, b) — die Erbſünde bereits unter dem Geſichtspunkt der

ſchlechthin „verdammlichen", reſp. der „größten" Sünde betrachtet wird. Der Unterſchied von peccata omissionis und commissionis erſchien nur als ein formaler, ſachlich nicht entſcheidender. Ebenſo iſt die Eintheilung in pecc. interna und externa (cordis, oris, operis) oder peccata in Deum, in proximum, in nosmet ipsos für die Schuldfrage von keinem Belang. Die römiſche Unterſcheidung aber von peccata venialia und mortalia — als ſeien jene „leichteren" oder „läßlichen" Sünden als Schwachheits- oder Uebereilungsſünden (peccata infirmitatis seu praecipitantiae) gar *nicht* verdammlich, dieſe aber als grobe Vergehen (wie Mord, Hurerei, Läſterung ꝛc.) nur durch beſondere satisfactiones ſühnbar — wurde mit vollem Recht verworfen. Peccatum mortale ſei vielmehr die Sünde überhaupt und jede Einzelſünde, ſofern ſie excludit fidem. Als malitiosa abnegatio *wird* ſie erſt zum peccatum irremissibile, zu jener socordia (taedium, ἀκηδία) wider Gottes Wort, wie ſie als damnosa pestis dort waltet, wo „der Teufel das Wort vom Herzen genommen" (vgl. Luther, Cat. maj. p. 404 f.). In dieſem Proceß der Verſtockung kann die Sündenknechtſchaft (servitus) durch die Gefahr der Sicherheit (securitas) oder Heuchelei (hypocrisis) ſich ſteigern bis zur *induratio*. Der Wiedergeborene kann alſo nicht zugleich versari in peccato mortali (Apol. S. 95, 107. 113), wenn er auch fort und fort wider die Sünde im Fleiſch — dem „Geſetz in den Gliedern" (Röm. 7, 21 f.) — zu kämpfen und um Vergebung zu bitten hat: Daß für den, der die Gnade erfahren hat und ihr dann (contra conscientiam) widerſtrebt, die Schuld ſich ſteigert, verkennen die a. DD. keineswegs (gegen A. *Ritſchl*, R. u. V. III[3] S. 320). Aber die Behauptung, daß *nur* der bereits Wiedergeborene das *peccatum in spir. s.* begehen könne — wie die lutheriſchen Dogmatiker gegenüber der reformirten Anſicht, daß kein Wiedergeborener aus der Gnade fallen könne, ſagten —, iſt doch einſeitig und irrthümlich (vgl. *meine* Schrift, De pecc. in spir., p. 117 ff.). Denn es kann der ſündige Menſch kraft jener voluntas repugnans (C. F. II, 2 S. 591 ff.) von vorn herein dem (nicht zwingenden) Gnadenzuge und zwar nicht blos momentan, ſondern dauernd widerſtehen (vgl. Form. Conc. p. 593). Darin liegt ein factiſches Zugeſtändniß der *Schuldgradation* und der *Sündenſtufen*. Aber zu voller Beſtimmtheit gelangt hier die altdogmatiſche Theorie bei ihrer allzu peſſimiſtiſchen Beurtheilung der allgemein herrſchenden Gattungsſünde nicht (vgl. die treffl. Abhandlung von *Sartorius*, Die luth. Lehre vom Unvermögen des freien Willens 1821).

c) Der *Gegenſatz*, der hier zu Tage tritt, iſt nur die Folge der einſeitigen peſſimiſtiſch-manichäiſchen und optimiſtiſch-pelagianiſchen Anſchauungen, wie wir ſie oben (§ 21, S. 506 ff.) bereits geſchildert und beurtheilt haben. Seit der Zeit des Socinianismus und Rationalismus ſchwankt die ſog. „moderne" Geiſtesrichtung hin und her zwiſchen beiden Extremen, ſo

daß die tiefere (ethiſch-religiöſe) Auffaſſung des verdammlichen Schuldcharakters der Perſonſünde und ihrer ſtufenweiſen Steigerung vielfach gefährdet erſcheint. Wird die Sünde als ein nothwendiges Moment des „endlichen Geiſtes“ gefaßt (Biedermann), bringt man ſie mit der phyſiſchen Naturanlage (z. B. beim Verbrecher, ſ. Lombroſo) in direct urſächlichen Zuſammenhang, ſo muß nicht blos die Zurechnung beſtritten, ſondern auch die (formale) Freiheit im Handeln geleugnet werden (Schopenhauer). Die Perſonſünde, als Product jener erblichen oder ſocialphyſiſchen Belaſtung, erſcheint dann wie ein tragiſches Geſchick, iſt alſo nicht blos entſchuldbar, ſondern weckt das Mitleid mit dem „erblich Belaſteten“, den man zwar (durch die Strafe) unſchädlich zu machen ſucht, der aber im Grunde nur ein „Unglücklicher“ iſt. Mit dem lib. arbitrium fällt dann auch die Möglichkeit eines arbitrium liberatum. Die moraliſchen und religiöſen Einflüſſe von Seiten der menſchlichen Gemeinſchaft (Erziehung), wie der göttlichen Gnade (Erneuerung) ſind vergeblich. Der Einzelne bleibt ein gleichſam fluctuirendes und vagirendes Element in der massa perditionis! —

Dem gegenüber kann nun die Betonung des Freiheitsmoments leicht in das andere (optimiſtiſch-pelagianiſche) Extrem umſchlagen. Dazu neigt im Großen und Ganzen auch die neuere Ritſchl'ſche Theologie. Zwar muß anerkannt werden, daß ſie den Schuldbegriff im Zuſammenhange mit der Perſonſünde tiefer und wahrer erfaßt, als es dem bloßen „Geſetz“ gegenüber der Fall iſt. Ja, Ritſchl gebührt das Verdienſt, daß er die Vollreife der perſönlichen Sündenerkenntnis (reſp. des Schuldgefühls) erſt gegenüber dem Evangelium von der Gnade Gottes in Chriſto und innerhalb der Gemeinde Chriſti zu Stande kommen läßt (ähnlich J. Kaftan, Herrmann, F. Nitzſch und neuerdings Feyerabend in ſeiner ganz im Tenor Ritſchl'ſcher Theologie gehaltenen Abhandlung „Glaube an die Bibel oder Glaube an Chriſtus?“ Mitth. u. Nachr. 1898, S. 520), wo es heißt: „Wir können nicht vor ihm (Chriſtus) ſtehen und in ſein Angeſicht ſchauen, ohne daß vor ſeiner Erſcheinung der Dornbuſch unſeres Herzens in den Flammen des Reueſchmerzes der Buße ſteht. Da ſehen wir erſt, was es um unſere Sünde und deren Schuld vor ihm iſt. Er macht unſere Selbſtgerechtigkeit zu nichte und enthüllt uns unſere ganze Verlorenheit“ (vgl. a. S. 529). So ſchön und wahr das iſt, ſo ſehr möchten wir doch wünſchen, daß dieſem tiefen Selbſtgericht nicht ein täuſchend optimiſtiſches „Selbſtgefühl des Chriſten“ an die Seite tritt. Hier droht die Gefahr, daß man im Zuſammenhange mit der Idee „chriſtlicher Vollkommenheit“ eine derartige Herrſchaft über die Sünde annimmt, als ſei der Chriſt von der Perſonſünde (ſofern ſie vergeben und verziehen iſt) weſentlich befreit. Man verkennt dabei die geſteigerte Zurechnungsfähigkeit des Chriſtenmenſchen und den ihm noch anhaftenden Widerſtreit des Fleiſches wider den Geiſt. Ja,

man geht ſo weit — wie in der „Chriſtlichen Welt“ wiederholt zu leſen war —, daß für den Chriſten das „Armeſündergefühl“ ein Erweis der Décandence ſei, daß die Freudigkeit und der „Wille zur Macht“ in dem chriſtlichen „Uebermenſchen“ die geſunde, vorwaltende Stimmung ſein müſſe. Man beruft ſich dabei auf Pauli Lehrweiſe und deutet Röm. 7, 14 ff. ſowie Gal. 5, 18 vom Unwiedergeborenen (ſo Ritſchl, R. u. V. II, § 35; III³ S. 316 ff.; Kaftan S. 323); ähnlich Wernle (Der Chriſt und die Sünde bei Paulus, 1897, S. 7 ff.); Clemen (a. a. O. S. 111 ff.). Man verkennt aber, daß, wie bei Paulus, ſo durchgehends in der h. Schrift (ſ. o. S. 524 f.) der Satz gilt: je höher die Gabe, deſto ſtrenger das Urtheil! Ja, man möchte dieſem „chriſtlichen“ Optimismus gegenüber, der mit der römiſchen Heiligungstheorie eine unverkennbare Verwandtſchaft aufweiſt, an die Auguſtiniſchen splendida vitia erinnern, die ach ſo oft hinter den „glänzenden Tugenden“ des in ſeinem „Selbſtgefühl“ ſich wiegenden Chriſtenmenſchen lauern. Einem jeden Chriſten, der von jener Röm. 7, 14 ausgeſprochenen ſchmerzlichen Erfahrung Pauli nichts zu wiſſen erklärt, möchten wir mit Luther ein pecca fortiter zurufen, damit er nicht mit dem Heiligenſchein eines angeblich ſündloſen Chriſtenlebens ſich umgebe und ſo in die Gefahr phariſäiſch-ſtolzer Selbſtbeurtheilung hineingerathe. Das gewagte, aber tiefwahre Wort Auguſtins von der felix culpa Adami, quae talem meruit redemptorem und das Paradoxon vom „Segen der Sünde“ (Grotthuß) dürfte hier am Platze ſein, um die Selbſttäuſchung des in „chriſtlicher Vollkommenheit“ oder „ſicherem“ Glauben ſich „ſündlos“ fühlenden Chriſten zu Schanden zu machen. Dreierlei möchten wir von unſerem Standpunkt aus jenen Optimiſten zu bedenken geben: 1. daß wir nach Luthers Ausdruck „täglich viel ſündigen“, daher fort und fort der „täglichen Buße“ und der Gnade bedürfen; 2. daß gerade für den Chriſten die Gefahr unerkannter, eventuell ſich ſteigernder Perſonſünde eine doppelt große iſt, und 3. daß der unter der Laſt ſeiner ſündigen Natur ſchmerzlich ſeufzende und ſtetig kämpfende Chriſt auch fort und fort deſſen inne werden muß, daß der „Leib dieſes Todes“ ihm noch anhaftet, daß das Böſe „fortzeugend“ Böſes gebiert und daß der „Uebel größtes“ die Schuld iſt, die als unvergebene unſer Gewiſſen bedrückt.

Drittes Capitel.

Uebel und Tod als Folgen der Sünde.

(Thanatologie.)

§ 23. Begriff, Ursache und Zweck des Uebels im Zusammenhange mit dem Proceß des Sterbens.

1. Mit dem Problem des Bösen (§ 18) hängt das Elend und der Jammer dieser Welt aufs Engste zusammen. Eine jede religiöse Weltansicht, insonderheit aber der christliche Glaube muß sich mit dem nicht wegzuleugnenden Uebel so auseinanderzusetzen suchen, daß die Erklärung auf dem Grunde des dogmatischen Real- und Idealprincips (§ 18, 1) und im Sinne einer wahren Rechtfertigung Gottes (Theodicee, s. o. § 14) möglich bleibt.

Die schönfärberische Täuschung einer allseitig guten oder „besten Welt" (optimistischer Illusionismus), sowie jede oberflächliche Glückstheorie (epikuräischer Eudämonismus) zerschellt an dem harten Felsen der Wirklichkeit. Sie muß zu nichte werden an den qualvollen Widersprüchen des Daseins, insonderheit beim Blick auf den Proceß des Hinsterbens, wie er symptomatisch in der Herrschaft des Uebels zu Tage tritt. Der Tod (s. § 24) ist ja nur der letzte (acute) Abschluß irdischen Lebens. Als „leiser Minierer" zeigt er sich bereits in dem stetigen (chronischen) Uebel, wie es unser geistiges und leibliches Leben fort und fort zu hemmen droht. Daher können und müssen wir die Lehre vom Uebel unter den allgemeineren Gesichtspunkt der Todesherrschaft (Thanatologie) stellen, um sie in dogmatischem Zusammenhange zu verstehen. Wenn die starre Ergebung (stoische oder buddhistische Resignation) sich unter das unleugbare Mißgeschick irdischen Daseins mit Hinweis auf seine Unumgänglichkeit (Determinismus) beugt, es gleichsam als naturnothwendige Folge irdisch-leiblichen Lebens faßt, so wäre das Eins mit jenem „zum Tode hin stolziren", wie es sich diejenigen zum Losungswort machen, die (mit Spinoza und Schopenhauer) den Weltjammer, statt ihn zu beweinen, als selbstverständlich zu „begreifen" suchen! Ja, darin läge der verzweifelte Verzicht auf ein Verständniß sittlicher Weltordnung und höherer Weltleitung (§ 14). Unter Voraussetzung göttlicher Heiligkeit und Liebe (§§ 6. 9) muß dem Christen die Thatsache der Sünde und Schuld (§§ 18—22) den Schlüssel darreichen zum tieferen Erfassen des Uebels. Auch hier erweist sich unser dogmatisches Real- und Idealprincip als der einzige Weg zur Klärung des Problems. Daß Christus freiwillig das Uebel „für uns" getragen in

Gehorsam und Ergebung gegen den heiligen Liebeswillen Gottes, daß Er, der Gottes- und Menschensohn, diesen leidenden Gehorsam besiegelt hat durch seinen Kreuzestod, daß er im geduldigen Ertragen des Uebels sich zur Lebensverklärung hindurchgerungen, ist der Thatbeweis für jene mitleidende Liebe Gottes, die uns den Jammer des Daseins und die Bitterkeit des Sterbens zu mildern und zu versüßen im Stande ist. Und für Jeden, der Christum im Glauben erfaßt oder den Er aus Gnaden zu neuem Dasein wiedergeboren, wird jener „in uns“ lebende Herr und Heiland alles Uebel und Unglück in das „liebe Kreuz“ zu wandeln im Stande sein (s. w. u. sub 3). In dem Maße, als wir in seiner Gemeinschaft „täglich sterben“, unser Leben „verlieren“ lernen, wird uns der im heilsamen Uebel zu Gefühl kommende Sterbeproceß ein Durchgang zum Leben (Joh. 5, 24; 8, 51; 11, 26; Matth. 10, 39; Luk. 17, 33). So erst werden jene, bei optimistischer und pessimistischer Weltansicht sich aufthürmenden Räthsel ohne Selbsttäuschung und ohne Selbstvernichtung auf ihren Wahrheitskern zurückgeführt werden können. Von diesem Erfahrungsboden aus sind wir auch im Stande, Begriff und Wesen des Uebels in der Welt richtig zu bestimmen und zu werthen.

Mit dem Ausdruck „Uebel“ bezeichnen wir die Gesammtheit der Leiden, die uns als störende oder zerstörende Hemmungen leiblicher wie geistiger Lebensentwickelung und Lebensbewegung entgegentreten. In diesem Sinne konnten wir bereits die Sünde selbst, sofern sie als Verderben bringende und knechtende Macht die gesunde und freie Lebensentwickelung der Menschheit hemmt (§ 21 f.), unter den Gesichtspunkt des Uebels stellen. Der Unterschied liegt nur darin, daß wir mit der „Sünde“ in erster Linie das schuldbedingende gottwidrige Verhalten (Abnormität § 19), mit dem „Uebel“ das verschuldete Verhängniß (Calamität) kennzeichnen. Zum Uebel rechnen wir all jene äußeren und inneren Mißgeschicke, wie sie theils auf der Gesammtheit lasten, theils die Einzelwesen betreffen. Das leibliche Siechthum (Krankheits- und Hungersnoth, Schmerzen und Schwächezustände, Armuth und Blöße im Zusammenhange mit dem nagenden Wurm der Sorge) und die geistige Verkrüppelung (Leistungsunfähigkeit und sittliche Verkommenheit im Zusammenhange mit dem auf der Seele lastenden Schuldgefühl) — dies sind die beiden Brennpunkte des Schmerzes, der die adamitische Menschheit durchzieht und in der „seufzenden Creatur“ sich ab-

spiegelt. Die Naturverderbniß sammt dem Acker, der Dornen und Disteln trägt und im Schweiß des Angesichts bebaut sein will, um ihm die nährende Lebensfrucht abzuringen; sowie all die Seelennöthe, die uns die Freudigkeit rauben und den tragischen Zwiespalt mit uns selbst durch Hoffnungslosigkeit oder eingebildete Glückshoffnung (Elpore!) doppelt schmerzhaft machen; ferner die schweren, uns unbegreiflichen Schicksalsschläge, die oft Tausende sogen. „Unschuldiger" dahinraffen, — sie sind allesammt Zeugen des Elends, das von der Wiege bis zum Grabe Allen, vorzugsweise aber den blindlings nach dem „Glück" Jagenden in verhängnißvoller Weise droht. Dazu kommt die unübersehbare Mannigfaltigkeit der persönlichen Leiden, die wir als das „Geschick" des Einzelnen zu bezeichnen pflegen, seien es nun leibliche oder seelische Mängel und Nothstände, oder tragische Verhältnisse der Umgebung, unter denen wir zu seufzen haben. Endlich die stete Wechselwirkung zwischen generellen und individuellen Plagen, die sich als am Leben zehrende Todesmächte erweisen und durch keine Selbsttäuschung oder zeitweiliges „Glück", geschweige denn durch sogen. „Zerstreuungen" oder „Vergnügungen" beseitigt, ja auch nur vergessen werden können. Jedes nagende Zahnweh mahnt uns an den Wurm, der nicht stirbt, und jeder große, erschütternde Unfall predigt uns die Vergänglichkeit irdischen Daseins. In jedem Freudenbecher findet sich der bittere Tropfen, und bei aller Lust werden wir die Sorge nicht los, die selbst „durchs Schlüsselloch" sich Eingang verschafft. — All diesen Menschheitsjammer in das richtige Verhältniß zu den Voraussetzungen einsamer und gemeinsamer Verschuldung zu setzen, ist nur dann möglich, wenn wir die Ursache (2) und den gottgewollten Zweck (3) des Uebels zu ergründen suchen.

2. Es ließe sich bei stoischer Betrachtung das Uebel als ein verhängnißvoller Thatbestand fassen, dessen Unumgänglichkeit in dieser scheinbar so schön geordneten, aber durch „Schicksal", „Zufall" oder „Naturnothwendigkeit" qualvollen Welt uns alles Nachdenkens über die Ursache des Jammers überhöbe. Dagegen spricht aber, daß im engsten Zusammenhange mit der menschlichen Gattungs-

und Personsünde (§ 21 f.) jener Verkrüppelungsproceß sich vollzieht, durch welchen in jedem für das höhere, sittlich-religiöse Leben veranlagten Menschen das schmerzliche Bewußtsein des Widerspruchs zwischen Ideal und Wirklichkeit wachgerufen wird. Für das geschärfte, christlich geläuterte und vertiefte Gewissen (s. o. S. 489 f.) erscheint das Weltübel als im engstem Zusammenhange stehend mit dem Schuldgefühl. Denn die unmittelbare Folge der schuldbedingenden Sünde ist nicht blos die Gottentfremdung des Einzelnen d. h. die Störung seines *Kindesverhältnisses* zu Gott (§ 22, 3), sondern die Störung des normalen *Weltverhältnisses Gottes*. Nicht als äußerliches Verhängniß göttlicher Willkür, noch auch als bloßes (natürliches) Reizmittel für moralische Selbstbewährung (Schleiermacher) erscheint uns dann das Uebel, sondern als eine richterliche Selbstkundgebung *des* heiligen Gottes, der das unverbrüchliche Gesetz seines ewigen Willens gegenüber dem Widerspruch des natürlichen Willens durchsetzt. So gewiß Gott nicht als Ursächer der Sünde bezeichnet werden kann, ohne daß seine Heiligkeit angetastet oder des Sünders Schuld geleugnet wird, so wenig darf Gott der Sünde gegenüber bloß leidentlich (passiv) oder zulassend (permissiv) gedacht werden. Dies hieße ihm das Königsrecht (Regale) weltregierender Allmacht absprechen oder die Ehrenkrone (Aureole) alleiniger, gesetzgeberischer Weltherrschaft entreißen. Ja, was wir als „Selbstbeschränkung" Gottes bezeichneten (s. o. S. 251 ff.) und als nothwendige Voraussetzung hinstellten gegenüber der Möglichkeit der Sünde (§ 18) und dem wirklichen Mißbrauch geschöpflicher Freiheit (§§ 19 ff.), das müßte uns als Selbstaufhebung seiner Allmacht, als Selbstvernichtung seiner Heiligkeit erscheinen, falls Gott der Herr sozusagen reactionslos die Sünde walten d. h. ihr die *Strafe* nicht auf dem Fuße folgen ließe, *Verschuldet* ist das Uebel durch die sündige Creatur, *verursacht* und *verhängt* wird es aber nach einem heiligen Gesetz der Vergeltung und zuchtübenden väterlichen Liebe von Gott als dem „Ordner der Sünden" (ordinator peccatorum). Dies geschieht theils mittelbar durch die Natur- und Geschichtsordnung, in der das Böse kraft eines inneren, folge-

richtigen Gesetzes Verderben bringend sich auswirken muß, theils unmittelbar in einzelnen richterlichen Schickungen seines strafenden und züchtigenden Allmachtswillens. Die Berechtigung, ja die Nothwendigkeit des heil. Gotteszornes und Gottesgerichts über die Sünde offenbart sich schon hier auf Erden in den Heimsuchungen, durch welche er ganzen Volksgemeinschaften, wie den Einzelnen den Fluch der Sünde zu fühlen giebt. Und je entwickelter das Gottesbewußtsein und je tiefer das Schuldgefühl ist, desto mehr wird dieser Fluch als ein erzieherisches Moment, also schließlich doch als ein Erweis der heilig züchtigenden und heimsuchenden Liebe Gottes, namentlich im Zusammenhange *christlicher* Glaubenserfahrung erkannt. Wir lernen die Vaterhand küssen, die die Ruthe braucht, und wissen uns bei allem Unglück in seiner Hut geborgen, ja als Kreuzträger in der Leidensgemeinschaft Jesu.

Dann hat es für den Christen auch nichts Befremdliches oder gar Abschreckendes, daß Gott der Herr, wie Er durch das Walten der Geisterschaar sein Weltregiment ausübt (s. o. § 14 u. 17), so auch seine Heimsuchungen und Gerichte durch *satanische* Vermittelung sich vollziehen läßt (s. o. § 20, 3, S. 470 ff.). Wie Gott Sünde durch *Sünde* *straft* nach einem inneren folgerichtigen Gesetz der Vergeltung, so wird ihm auch der Arge zum Werkzeug des zu verhängenden Uebels (Hiob), namentlich im Zusammenhange mit jenem heil. Gottesrathschluß, der durch solchen Vollzug die Macht und Uebermacht des Bösen brechen und zu Schanden machen will, wie das abschließend und vollendend durch Christum geschieht (s. o. S. 480 f.). Immerhin bleibt es Gott allein, dessen Hand die Geschicke der Menschen ordnet und leitet, so daß sich auch in der Verkettung des Bösen ein höherer Weltplan und ein tief begründetes Endziel (*Teleologie*, vgl. Abschn. III) erkennen läßt. Von diesem Gesichtspunkte aus wird für uns Christen — „im Kampf um die Weltanschauung," wie ein feiner Beobachter (Pf. *Wimmer* 1888 ff.) es nannte —, auch die Verhängung der Schicksalsschläge über Schuldige und Unschuldige verständlich, sobald wir die Endabsicht Gottes dabei ins Auge fassen.

3. In Bezug auf den Zweck des Uebels müssen wir zunächst einem doppelten, weit verbreiteten Irrthume begegnen. Es kann nicht die Aufgabe des Uebels sein, Sündenschuld zu sühnen oder sie durch „Strafe" aufzuheben. Denn das Schuldgefühl erscheint gerade in allem Uebel als dessen schmerzlichster Stachel (s. o. S. 531 f.). Das Leiden ist wohl die tragische, innerlich nothwendige und in diesem Sinne „natürliche" Folge der Sünde, hat aber an und für sich keine Macht, sie wegzuschaffen (zu annulliren). Auch darf das jeweilige Uebel nicht als dem Einzelnen auferlegte „Strafe" derart aufgefaßt werden, daß dem persönlichen Schuldmaß auch das Maß der Leidenslast entspräche. Das Uebel soll zwar Jedem, der es zu tragen hat, auch die eigene Sündenschuld zum Bewußtsein bringen. Es giebt kein Leid, das der Einzelne, als Glied des sündigen, adamitischen Geschlechtes, schlechterdings nicht verdient hätte. „Behandle Jeden nach Verdienst, und wer ist vor Schlägen sicher!" (Shakespeare.) Aber eben wegen der tiefen, für uns oft unerkennbaren Verschlingung von Personal- und Gemeinschaftsschuld (§ 21, 8), sowie von Strafübel und Zuchtübel, von Läuterungs- und Bewährungsleiden steht auch die dem Einzelnen auferlegte Last nicht immer in geradem Verhältniß zur persönlichen Schuld. Alles Martyrium und vollends die Leidensgeschichte Jesu beweist uns, daß auch hier der Gedanke der Stellvertretung und solidarischer Gemeinschaft sein volles Recht hat. Er bietet uns den Schlüssel für die erlösende und versöhnende Bedeutung und Tragweite des stellvertretenden Leidens, z. B. der Eltern für die Kinder, der späteren für die früheren Generationen, des für seine Volksgemeinschaft sterbenden und sich aufopfernden Helden 2c.

Dies Alles erklärt sich ferner daraus, daß dem von Gott verhängten Uebel, positiv betrachtet, ein doppelter Zweckgedanke zu Grunde liegt. Einerseits ist es Kundgebung göttlicher Strafgerechtigkeit; andererseits will es pädagogisches Zuchtmittel sein zu heilsamer Läuterung und Bewährung im Glaubenskampf. Als vergeltende Strafe erscheint es, sofern wir uns auf den Boden des „Gesetzes" — des Natur- und Sittengesetzes — stellen und

die innere Folgerichtigkeit in dem Verhältniß von Sündethun und Strafeleiden uns vergegenwärtigen. Diese schmerzliche Erfahrung wird Keinem erspart, der sich in der begehrlichen Lust egoistischer Art hat gehen lassen. Als Züchtigung und Bewährungsmittel stellt sich aber das Uebel dar, wenn dem äußeren und inneren Leid gegenüber der Mensch sich auf den Grund und Boden der Gnade, der Gotteskindschaft gestellt weiß. Mit der Gewißheit der Schuldentlastung wandelt sich ihm durch das Evangelium alles Leid in eine Liebeskundgebung des väterlich züchtigenden Gottes. Es wird — wenn auch in tragischer Weise — zum Mittel der Verklärung und Bewährung in der Schule der Entsagung und Selbstüberwindung.

Selbst dort, wo das schwerste Leid nicht mich, sondern den Nächsten trifft, wird es durch das Mit-Leid fürsorgender Liebe ein Weg zur rechten Selbstbewährung. So ist — wie der Dichter sagt — „ein Geist des Guten in dem Uebel"; es bewahrt vor Verwöhnung, es schützt vor Verweichlichung in behaglichem Genuß. Es ruft den Kampf wach und regt die sonst so leicht erschlaffende Thätigkeit an. Freilich kann der sich häufende oder langwierige Schmerz den verzagten Menschen auch in Verbitterung, ja in Verzweiflung, Verstockung und selbstmörderische Gedanken treiben. Aber dies ist nicht der gottgewollte Zweck, sondern nur der tragische Erfolg des Uebels bei falscher, innerer Herzensstellung. Für den Christen wandelt sich auch das schwerste Leiden — ja selbst die mit dem alten Menschen immer noch verknüpfte Fleischesnatur und Sündenlast — in das heilsame Kreuz, das er bis an sein Ende zu tragen hat. Das Läuterungsfeuer der Trübsal erscheint ihm von Gott geordnet, um die Schlacken des alten Menschen wegzuschmelzen. Und die im bußfertigen Glauben erfahrene Leidensgemeinschaft mit dem Herrn lehrt ihn „täglich sterben". So wird — neben dem „geselligen Uebel", wie Schleiermacher es nannte — einem Jeden sein besonderes Kreuz und seine Kreuzesschule zu Theil, damit er zur Selbsterkenntniß komme und statt der thörichten und vergeblichen Gier nach dem gleißenden und täuschenden „Glück" durch ernste Einkehr in sich selbst es lerne, unter Gottes gewaltige Hand sich zu demüthigen und in „gottgeheiligter Trostlosigkeit" (fiducialis desperatio) das irdische Leben als „getröstetes Elend" voll kindlicher Ergebung und Dankbarkeit hinzunehmen. Ja, wo die Noth am höchsten, wird der Christ aus tiefstem Herzen zu Gott schreien und nach dem allendlichen Heil, der vollen „Freiheit der Kinder Gottes" in ehrfurchtsvoller Sehnsucht ausschauen und verlangen. Ohne Ehrfurcht vor dem Leid wird das Sehnen ungestüm und führt zu gottloser Verzweiflung am Leben (Faust);

und ohne Sehnsucht nach dem endlichen Ziel der Befreiung wandelt sich die Ehrfurcht in falsche Resignation oder Selbstbehauptung des „Uebermenschen" (Nietzsche). Die kindliche Ergebung in das Leid ist der einzige Weg zum wahren Glücksgefühl in der Gemeinschaft dessen, der das schwerste Leid für uns und um unsertwillen getragen, damit wir durch ihn und in ihm, erfüllt von seinem Geiste durchs Kreuz zur Krone, durch Nacht zum Lichte dringen. Insonderheit wird, da wir (Apostg. 14, 22) „durch viele Drangsale ins Reich Gottes eingehen müssen", unsere persönliche Kreuzes-Erfahrung uns stets daran erinnern, daß die Reichsgemeinde Christi eine Kreuzgemeinde ist und bis ans Ende bleiben soll, daß aber auch die „Leiden dieser Zeit" nichts werth sind gegen die Herrlichkeit, die sich künftig an uns offenbaren soll (Röm. 8, 18).

So individualisirt sich jenes Gemeingefühl des auf der Menschheit lastenden Uebels für den im Glaubenskampf erprobten Christen zu vertiefter Erkenntniß der Wege göttlicher Vorsehung d. h. seiner heilsam strafenden und züchtigenden Liebe. Aber — wie alles Uebel uns als eine Mahnung zum „Sterbenmüssen" erschien (s. o. S. 531), so stellt sich bei aller Mannigfaltigkeit der Trübsal die Gemeinsamkeit des Leidens in der allgemeinen Herrschaft des Todes dar. Es wird zum Abschluß unserer (hamartologischen) Untersuchung nöthig sein, darzulegen, inwiefern in der Thatsache jener Todesherrschaft die Heilsbedürftigkeit der sündigen Menschheit zum intensivsten Ausdruck gelangt.

§ 23. Zusammenfassung.

1. Uebel nennen wir die Gesammtheit der Leiden, wie sie als schmerzliche Lebenshemmungen leiblicher oder geistiger Art mit dem allgemeinen Proceß des Sterbens innerhalb der sündigen Menschheit (§ 24) im engsten Zusammenhange stehen und im Sondergeschick, sei es der einzelnen Personen, sei es ganzer Volksgemeinschaften zu Tage treten (§ 14).

2. Im Hinblick auf das durch das Schuldgefühl (§ 22, 3) gesteigerte Sündenelend erscheint dem christlichen Glauben das Uebel als von Gott verhängt, d. h. als strafende und züchtigende Kundgebung seines heiligen Allmachts- und Liebeswillens (§§ 6. 9).

3. Der Endzweck des Uebels ist einerseits: dem sündigen Menschen die verderblichen Folgen des Bösen zu Gefühl zu bringen; andrerseits: dem Gotteskinde als Mittel der Läuterung und Erprobung des Glaubens zu dienen, der sich innerhalb der Kreuzgemeinde Christi durch Leidenswilligkeit bis in den Tod (§ 24) bewähren soll.

Weil Uebel und Tod, Leiden und Sterben eng verwachsen sind, so bringen wir — um den Zusammenhang unserer dogmatischen Darlegung nicht zu unterbrechen — den Schriftbeweis, die Kirchenlehre und die Beleuchtung des hier vorliegenden Gegensatzes erst am Schluß des nächsten Paragraphen.

§ 24. Der Tod als „der Sünden Sold".

Obwohl wir Menschenkinder „mitten im Leben mit dem Tod umfangen" sind, so giebt es doch kaum eine Thatsache, die trotz ihrer Unleugbarkeit so tief geheimnißvoll, und kein Begriff, der trotz seiner Gemeingiltigkeit so schwierig zu bestimmen wäre. Das erklärt sich theils aus der Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen des Todes (s. sub 2), theils daraus, daß uns das wirkliche Sterben so lange ein verschlossenes Mysterium bleibt, so lange wir es nicht an uns selbst erfahren haben.

Das gangbare Gerede von der Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit des Todes ist insofern schon hinfällig, als man dabei auf sein Wesen einzugehen und seinen tieferen Grund zu erforschen verzichtet. Daß „alle Menschen sterben müssen", wird zur platten Redensart, und die Behauptung, daß der Tod der „Erlöser" sei von allem Uebel, ist nur ein Zeugniß oberflächlicher Betrachtung dessen, was „Leben" heißt. Selbst vom rein naturwissenschaftlichen Gesichtspunkte betrachtet, ist der Tod ein unlösbares Räthsel, wie z. B. K. E. von Baer nicht müde wurde hervorzuheben. Die Auflösung des organisch Lebendigen (Mortalität) bleibt für den ernsten Forscher in dasselbe Dunkel gehüllt, wie der keimartige Anfang und zeugungskräftige Ursprung alles Organischen (Vitalität). Für die psychologische und moralphilosophische Betrachtung erscheint aber das Sterben deshalb wie eine unheimliche, uns fremde Gewalt, weil keine menschliche Willensenergie der grausigen Majestät des Todes gewachsen ist. Wie tief hat Goethe dieses „geheimnißvoll-offenbare" Problem empfunden, wenn er den Prometheus

(der sehnenden und seufzenden Pandora gegenüber) jenes gewaltige Wort: „das ist der Tod!“ folgendermaßen erklären läßt:

Wenn aus dem innerst tiefen Grunde
Du, ganz erschüttert, Alles fühlst,
Was Freud' und Schmerzen jemals dir ergossen,
Im Sturm dein Herz erschwillt,
In Thränen sich erleichtern will
Und seine Gluth vermehrt;
Und Alles klingt an dir und bebt und zittert
Und alle deine Sinne dir vergehen
Und du dir zu vergehen scheinst
Und zitterst,
Und Alles um dich her versinkt in Nacht — — —
Dann stirbt der Mensch!

„Und nach dem Tod?“ so fragt er weiter. Leben wir da wirklich auf, „von Neuem zu fürchten, zu hoffen, zu begehren?“ Ist es ein bloßer „Schlaf“? Und wissen wir, was „in dem Schlaf für Träume kommen mögen!“ Gewißheit des Todes allüberall — und Ungewißheit über das, was da kommen soll! „Ungewißheit“ aber „ist Hölle“ — sagt Dr. Luther. „Mitten in dem Tod anficht uns der Höllen Rachen; wer will uns aus solcher Noth frei und ledig machen? Das thust du, Herr, alleine. Es jammert dein' Barmherzigkeit unsere Sünd und großes Leid. Heiliger Herre Gott — laß uns nicht verzagen vor der tiefen Höllen Gluth. Kyrieeleison.“ — Auch hier wird sich dem in der Gemeinschaft Gottes Lebenden der „Christus für uns“ als das Realprincip der Todesüberwindung, der „Christus in uns“ als das Idealprincip der Sterbensfreudigkeit erweisen müssen.

Die Ethik hat den moralischen Tod als den verhängnißvollen Endpunkt der (pathologischen) Entwickelung des „alten Menschen“ zu betrachten und zugleich das geistliche Sterben (in der Buße) als Bedingung der (therapeutischen) Wiedergeburt des „neuen Menschen“ verständlich zu machen. Die Dogmatik stellt ihn dar unter dem Gesichtspunkt der durch die Sünde hervorgerufenen Trennung von Gott, dem Quell alles Lebens. Als directer Gegensatz zum „Leben“ bezeichnet uns also das Wort „Tod“, begrifflich betrachtet, weder die Vernichtung des Daseienden, noch seine Verwandlung in eine andere Daseinsweise. Als Vernichtung darf er nicht vorgestellt werden, weil Aufhebung des Seienden, als „Vernichtung lebendiger Kraft“, schon vom Standpunkt des

exacten Naturforschers (Rob. Mayer) ein Widerspruch in sich selbst wäre. Ist doch das, was wir „Leben" nennen, durchaus nicht ein und dasselbe mit dem Sein oder Dasein. Vielmehr bezeichnen wir damit ein bestimmtes *Sosein*, das sich als (organische) Selbstbewegung durch die Wechselwirkung von Empfänglichkeit (Receptivität, Sensibilität) und Thätigkeit (Activität, Spontaneität) kennzeichnet. So kann auch der Tod, als Störung oder Aufhebung der selbsteigenen *Lebensbewegung*, nur der Uebergang der bisher im Lebendigen vereinigten Bewegungskräfte in eine andere *Zuständlichkeit* sein. Dieser „Uebergang" und jene „Aufhebung" vollziehen sich aber nicht als „naturgemäße" *Umwandlung*, wie etwa die Raupe in den Schmetterling sich wandelt. Denn ein stetiger Proceß der „Wandlung" (täglicher Stoffwechsel und Neugestaltung) ist unser Leben fort und fort. Der Tod ist also nicht ein Vorgang der Einpuppung (Involution), aus dem das Lebewesen etwa neu verherrlicht in höherer Stufe der Entwickelung (Evolution) wieder emporblüht. Wäre der Tod ein bloßes „Entschlafen", wäre er — wie der heidnische Idealismus sich's erträumt — eine „Erlösung" von den hemmenden Banden des Leibes und des Siechthums — woher käme dann die eingewurzelte Scheu, ja die mehr oder weniger allgemein-menschliche Angst vor dem Tode? Ist doch mit dem *Sterben* immer auch ein *Verderben*, mit dem „*Entwesen*" ein dem lebendigen und lebenwollenden Wesen widersprechendes „*Verwesen*" gesetzt. Und ist doch — wie wir oben gesehen (§ 16, S. 366 ff.) — die Leiblichkeit ein „lebwesentliches Moment" für den Begriff „Mensch". So muß uns denn der Tod als *Zertrennung*, als *Auflösung* des seiner Idee nach organisch Zusammengehörigen erscheinen. Alles, was eine selbständige und *selbstzweckliche Lebensbewegung* (Entelechie — würde Aristoteles oder Goethe sagen) in sich trägt, vermag diese nur durch den gliedlichen Zusammenhang mit dem großen Ganzen, zu dem es gehört, zu bewahren und zu entwickeln. Ein vom Leibe abgetrenntes Glied vermag nimmer zu leben oder sich selbst zu bewegen. Ueberall wo *Zerreißung* (Isolirung, Atomisirung, Dismembration) des seinem

Weſen nach für lebendige Wechſelwirkung Beſtimmten und Organiſirten eintritt, ſpüren wir den beginnenden und allmählich ſich vollziehenden Proceß des Todes (der Entwerdung oder Desorganiſation). Daher iſt — wie wir ſchon in der Lehre vom Uebel (§ 23, S. 532) ſahen — der Tod nicht blos ein beſtimmtes, einzelnes Geſchehniß (actus), ſondern zugleich ein Zuſtand (habitus), eine unheimliche Macht (potentia), die wir als Auflöſungsproceß unſeres Lebens fort und fort, namentlich bei wachſendem Siechthum und zunehmendem Alter an uns ſelbſt erleben und erfahren.

So wird uns das Sterbenmüſſen ein Zeuge mangelnder Weſens-Selbſtändigkeit. Nur in Gott iſt das „Lebweſentliche“ (Krauſe); nur ihm, dem Quell alles Lebens (§§ 6 ff.), kommt in vollem und wahrem Sinne Unſterblichkeit zu. Die Creatur friſtet ihr Leben aus Gott. Sie lebt nur ſo viel und ſo lange, als ſie getragen und durchdrungen wird von dem Lebensprincip ſeines Geiſtes (ſ. o. S. 120 f.). Daß der Menſch als ſolcher „unſterblich“ ſei, wiſſen wir nicht und können, ja ſollen es gar nicht wiſſen oder behaupten. Denn das millionenfache tägliche Sterben ſtraft uns Lügen. Und daß der „Geiſt“ oder die „Seele“ — etwa als unzerſtörbare „Entelechie“ — unſterblich ſein müſſe, können wir ſchlechterdings nicht beweiſen, ja es erſcheint bedenklich, es zuverſichtlich zu glauben, falls ſie ihr „Leben in Gott“ nicht bewahrt oder wiedergefunden hat. Das Sterben, der Tod iſt der Thatbeweis für die „ſchlechthinige Abhängigkeit“ des auf ſich ſelbſt geſtellten Menſchen, ein grauenvolles Zeugniß dafür, daß wir — die wir uns nicht ſelbſt erzeugt oder geſchaffen — auch nicht „das Leben in uns ſelber“ haben können und ſollen. Das wird uns noch handgreiflicher vors Auge treten, wenn wir das Sterben nach ſeiner verſchiedenen Eigenart näher betrachten.

2. Die Erſcheinungsform des Todes iſt derart mannigfaltig, daß es kaum möglich erſcheint, alle Arten jener zerſtörenden Macht, die wir mit dieſem Wort zu bezeichnen pflegen, unter den oben dargelegten Einheitsbegriff zu ſammeln. Wir reden von einem leiblichen (ſomatiſchen) und ſeeliſchen (pſychiſchen), von einem

allmählichen (chroniſchen) und plötzlichen (acuten) Hinſterben; wir unterſcheiden den zeitlichen vom ewigen, den ſeligen vom unſeligen Tode — ein Zeugniß für die Vielgeſtaltigkeit der Glieder jenes Rieſenleibes, den wir „Tod" nennen (Röm. 7, 24).

Die zunächſt liegende Form iſt die des leiblichen Sterbens, wie es im Siechthum (Morbidität) beginnt und als Abſterbeproceß (Mortalität) in dem wirklichen Tode d. h. der Trennung des organiſch bedingten Wechſelverhältniſſes zwiſchen Körper und Geiſt, Natur- und Perſonleben zu Tage tritt. Eine mehr metaphoriſche Bedeutung liegt dem Begriff des geiſtigen Todes zu Grunde, obwohl die Idee der inneren Desorganiſation auch hier die weſentliche Vorausſetzung bildet (ebenſo wie beim „rechtlichen oder bürgerlichen Tode" deſſen, der aus der gliedlich bedingten Culturgemeinſchaft ausgeſchloſſen wurde). Der geiſtige Tod kann entweder nach der intellectuellen Seite als die gänzliche Verdunkelung des Erkenntnißvermögens (des Wahrheitsſinnes) oder nach der moraliſchen Seite als volle Lähmung der Willenskraft (des Tugendſinnes) gefaßt werden. Im geiſtlich-religiöſen Sinne kann der Tod eintreten, wenn der Menſch in eigenwilliger Selbſt-Iſolirung ſich von Gott und Menſchen ablöſend, die Lebensbedingungen für ſeinen inwendigen Menſchen zerſtört und durch „Todſünde" zur vollen Gerichtsreife gelangt (ſ. o. § 22, S. 518 f.).

Der phyſiſche ſowohl als der moraliſche Tod kann als acuter Einzelfall oder als chroniſcher (Verweſungs-)Proceß (ſ. o.), als zeitlicher oder ewiger gedacht werden. Acut tritt der phyſiſche Tod auf in jenem erſchütternden Moment, wo das Herz ſtill ſteht und die Scheidung von Seele und Leib ſich durch die Agonie vollzieht, ſo daß die Seele nackt und bloß vor den Richter und Allerbarmer geſtellt wird. Chroniſch zeigt er ſich in jenem Abſterbeproceß, den wir als fortgehendes Siechthum von der Wiege bis zum Grabe beobachten können (ſ. o. § 23, S. 532 f). Ebenſo tritt der geiſtige und geiſtliche Tod theils als allmählich fortſchreitender Proceß in dem religiös-ſittlichen Verkommen des gottentfremdeten Menſchen, theils als vollendete Verſtockung (§ 22, 2) in dem unſeligen Gefühl der Gottverlaſſenheit zu Tage (was die Schrift den ewigen oder anderen Tod nennt vgl. z. B. Joh. 8, 51 f.; Off. 2, 11; 3, 1). Heillos iſt der Tod als ſolcher ſtets, weil in jedem dieſer Fälle eine Störung oder Zerſtörung des

Lebendigen, Gottvollen vorliegt. Heilsam erscheint er nur unter der Voraussetzung, daß der Mensch, wider Sünde und Tod ringend, durch das geistliche Sterben in der Buße, d. h. durch die Wehen der neuen Geburt in Christo, dem Todesüberwinder, zu wahrem und vollem Leben in Gott gelangt. Aber auch hier wie überall ist das Sterbenmüssen, der Tod als solcher, nie ein Gut (bonum), sondern der intensivste Ausdruck des auf uns lastenden Uebels (malum molestum § 23), ja der „letzte Feind", der überwunden sein will (1 Kor. 15, 26).

3. Fragen wir schließlich nach der „Ursache" des Todes, so läßt sich bei all seinen verschiedenen Erscheinungsformen die eine gemeinsame Wurzel aufweisen: mit der Auflösung des gottgesetzten Lebenszusammenhangs (§§ 19 ff.) ist auch der Tod in der adamitischen Menschheit zur Herrschaft gelangt (Röm. 5, 12 ff.), das Sterben zu einer allgemeinen und unumgänglichen Nothwendigkeit geworden. Und wir lernen es ahnen, was das ungeheure Wort bedeutet: „der Tod ist der Sünde Sold" (Röm. 6, 23)! — Die gangbare Frage, ob der Tod etwas „Natürliches" sei oder seinen Ursprung in der Sünde habe, ist im Grunde eine schief gestellte. Denn es läßt sich in gewissem Sinne Beides bejahen. Da die Sünde — wie wir gesehen (§ 21) — zur gattungsmäßigen Naturbestimmtheit geworden, so wird uns die thatsächliche (empirisch-physische) Unentrinnbarkeit des Todes zum Zeugniß für die thatsächlich (empirisch-moralische) Unentrinnbarkeit der Sünde (§ 22). Aber ideal betrachtet kann die zerreißende und zerstörende Macht des Todes — mögen wir den Grundbegriff (sub 1) oder seine verschiedenen Erscheinungsformen (sub 2) uns vergegenwärtigen — nie und nimmermehr der ursprünglich-gottgewollten Natur- und Schöpfungsordnung (s. o. § 12) entsprechen. Die Sterbensmöglichkeit (das posse mori) lag — wie die Möglichkeit des Sündigens (posse peccare) — schon in der ursprünglichen Anlage des Menschen, als eines geistleiblich beschränkten, irdischen Wesens (§ 16, 3). Ohne den Eintritt der Sünde wäre ein stetiger Entwickelungs- und Verwandlungsproceß — eventuell durch Uebergang der individuell zeitlichen Daseinsform in höhere, dem allendlichen (leiblichen) Verklärungszustande (§ 56, 3) ähnliche Existenzweise — wohl denkbar

(ich erinnere an den „Lebensbaum", s. o. S. 379). Nur dürfen wir eine solche Wandlung (durch Involution oder Evolution) nicht Tod nennen, es sei denn, daß wir die Begriffe verwirren und den schrecklichen Proceß des Sterbenmüssens (des „Entwerdens") mit dem erquicklichen Vorgang fortschreitender gesunder Lebensentfaltung verwechseln. Jedenfalls wäre es eine müßige, weil nicht zu beantwortende Frage, bezw. eine fürwitzige Hypothese, die in der Luft schwebt und deren Haltlosigkeit auf der Hand liegt, wollten wir aus der gegenwärtigen erfahrungsmäßigen Todesherrschaft auf eine an sich seiende und ursprüngliche Nothwendigkeit des Sterbens (auf ein non posse non mori) schließen. Vielmehr muß auch dem „natürlichen Menschen" der Tod wie ein Verhängniß erscheinen.

Jeder ernste Mensch ahnt etwas davon, daß mit dem „Gesetz der Sünde" (s. o. S. 470 f.) auch das „Gesetz des Todes" — der „Absterbe-Ordnung", wie der ehrwürdige Süßmilch es nannte — aufs Engste verknüpft ist. Vgl. meine Moralstatistik (3. A., 1882, S. 21 ff. u. den Abschn. III, 1: „Siechthum und Sterblichkeit" S. 656 ff.), wo es heißt: Das unerbittliche Gesetz des Todes ist tief und unverwischbar wie mit Lapidarschrift den Tafeln der Geschichte eingeprägt. So trivial der Gedanke ist, daß alle Menschen sterben müssen, so wenig ist es bisher gelungen, den Schleier zu lüften, der das Geheimniß des Todes umhüllt. Noch hat keine Physiologie den Tod als „natürliche Erscheinung" zu erklären vermocht. Zeugung und Tod sind die sich bedingenden Pole in der riesigen Rotationsbewegung des menschlichen Makrokosmos. Und der individuelle Mikrokosmos, die Einzelpersönlichkeit erscheint von diesem Proceß schlechterdings abhängig, unterworfen der schrecklichen Nothwendigkeit, gegen die der Mensch mit tief eingewurzeltem Naturinstinct in rastlosem Selbsterhaltungstriebe zu ringen sucht.... Je tiefer wir aber den Zusammenhang des Todes mit der menschlichen Collectivschuld zu erfassen vermögen, desto herrlicher wird auf dieser Folie einer unverkennbaren Sterblichkeitsordnung die Heils- und Lebensordnung der vom Tode durch den Lebensfürsten befreiten Menschheit erscheinen. Wenigstens vermag ich nur in dieser Gedankenverbindung jene „vergnügende Bewunderung" nachzuempfinden, in die der alte Süßmilch durch die „Beständigkeit der Regeln der Sterblichkeit" versetzt wurde.... Ideal betrachtet ist der Tod nicht Ordnung, sondern Unordnung, nicht Entwickelung, sondern Zerstörung, nicht Organisation, sondern Desorganisation, wenngleich unter der Aegide des Gottes, der selbst in seinem richterlichen Zorne ein Gott heiliger Ord-

nung ist, auch der gigantische Verwesungsproceß einer dem Tode und der Sünde unterworfenen Menschheit nicht ohne sittlich und physisch gearteten Causalzusammenhang gedacht werden kann. . . . Mit anderen Worten: jedes Sterben ist zugleich eine Art von Gemeinleiden, ein Symptom der zerstörenden Macht der Sünde, eine erfahrungsmäßige Empfindung des Satzes: daß „der Tod der Sünde Sold sei" (Röm. 6, 23; 5, 12). Weil im Tode sich die Gesammtheit der Uebel concentrirt, sieht das „Sterben so strafexecutionsmäßig aus" (F. Delitzsch)! Vollends wird dem *christlich* entwickelten Gottesbewußtsein der Tod nicht als ein rettender „Engel" oder als ein die Fackel löschender „Jüngling" erscheinen, wie ihn der frömmelnde Pietismus oder das abgeblaßte Heidenthum sich denkt. Das drohende Gerippe mit dem Stundenglase und der unbarmherzig mähenden Sense dürfte ein passenderes Bild sein. Und der „Fürst des Todes", der drohend dahinter steht, der als Kundgebung des heilig strafenden Gotteszornes wie in dem Wachsthum der Sünde, so in den Schrecken des kommenden und wirklich eintretenden Gerichts seine „Gewalt" übt (s. o. § 20), kann nur durch *den* überwunden werden, der „das Leben hatte in ihm selber" (Joh. 5, 26), und uns die erlösende Liebe Gottes des Vaters durch freiwilliges Erleiden des Todes kund gethan hat. — So allein kann der *Fluch* des Todes durch den „Christus für uns" gebrochen und die verhängnißvolle *Angst* vor dem Tode durch den „Christus in uns" zu freudig-siegreicher Lebensgewißheit schon hier auf Erden gewandelt werden (Röm. 7, 24). Aber auch für den Christen, der „den Tod nicht schmecken soll" (Joh. 8, 52), sofern er „aus dem Tode zum Leben hindurchgedrungen ist" kraft der Sündenvergebung und Glaubensgemeinschaft mit dem *lebendigen* Todesüberwinder (Joh. 5, 24; 11, 25) — ist und bleibt der Tod als solcher ein „Feind", der niedergeworfen sein will, mit dem wir alle Tage ringen müssen (wie gegen Satans Gewalt), dieweil wir noch immer jenen „Leib des Todes" an uns tragen und den alten Menschen (obwohl er gekreuzigt *ist*, Gal. 5, 24; Röm. 6, 6) täglich in den Tod geben müssen (1 Kor. 15, 31 vgl. 2 Kor. 4, 10). Daher hat jenes paradoxe Wort eines alten bewährten Predigers (A. *Williger*ode) seine volle Berechtigung, wenn er — um die Herrlichkeit der Osterbotschaft ins hellste Licht zu stellen — in seine Gemeinde hineinrief: „Verflucht ist, wer den Tod nicht haßt!" Denn er droht zu zerreißen, was Gott zusammengefügt hat: Leib und Seele, Gott und Mensch, ja die einzelnen Glieder des Menschheitsorganismus in Haß und Feindschaft. So erklärt sich uns das Wort: wer seinen Bruder haßt, der *ist* ein Todschläger (1 Joh. 3, 15). Die Sünde ist an sich todbringende und tödtende Macht (s. o. §§ 19 ff.). Sie ist der eigentliche „Stachel" des Todes (1 Kor. 15, 56 f.). Und das leibliche Sterben ist nur der unabwendbare Ausdruck für den richterlichen Gotteszorn über die *Menschheits*sünde.

In diesem *Zusammenhange* betrachtet, trägt jeder Tod des Einzel-

Individuums zugleich stellvertretenden Charakter. Wie Niemand sich selber leben soll, so stirbt auch Niemand ihm selber (Röm. 14, 7 f.). Es stirbt ein Jeder für den Anderen, sofern er als Glied der alten Menschheit auch an der Gemeinschuld Theil hat (s. o. § 21, 3). Der Tod ist „eine Zucht für das ganze Geschlecht", und „jeden Augenblick dieser Zeit weihen versöhnend Sterbeseufzer ohne Zahl" (Zezschwitz). Der Tod Christi ist nur Prototyp für alles stellvertretende Leiden. Insbesondere erscheinen uns die früh sterbenden Kinder, diese „kleinen Märtyrer des Todes" — wie Zezschwitz (Zur Apologie des Christenthums, S. 398) sie nannte — als Opfer der todbringenden Macht der Sünde. Die Lieblosigkeit und Selbstsucht wirkt stets und allüberall erkältend, dem Tode „Frucht bringend" (Röm. 6, 16. 21). Man sagt mit Recht: der Mensch lebt so viel, als er liebt. Man kann auch sagen: er lebt so viel, als er geliebt wird. Warum sterben z. B. die außerehelich geborenen Kinder in so massenhafter Dimension im Verhältniß zu den ehelichen (s. meine Moralstatistik, 3. A., S. 700 ff.)? Weil jenen das die Lebensflamme nährende Oel der vollen Mutterliebe fehlt. Und wie viel Tausende und aber Tausende sterben eines frühzeitigen und geradezu unnatürlichen Todes, weil sie ihr Leben durch Wollust oder Trunksucht zerstören und so dem chronischen oder acuten Selbstmord anheimfallen (s. a. a. O. 737 ff. und meine Schrift: „Ueber acuten und chronischen Selbstmord" 1881).

So sehen wir denn, daß der Tod nicht etwa ein Zeugniß des äußerlich strafenden und richtenden Gotteszornes ist, sondern eine innerlich wohl motivirte Folge der Sünde. Mit jeder sündlichen Zeugung wird auch der beginnende und drohende Tod sozusagen von Neuem ins Dasein geführt (inaugurirt). Und mit der Sünde wächst, wie der Schmerz des Todes, so die eigene Ohnmacht und Unfähigkeit der Todesüberwindung. Selbst dort, wo die krankhafte Lebensunlust sich über ihn hinwegsetzt und in blasirte Todessehnsucht ausartet, oder wo die sich über ihn hinwegsetzende leichtsinnige Weltlust ihn zu vergessen oder mit duftenden Blumen zu umhüllen (zu poetisiren) sucht, ist der sündige Mensch schlechthin passiv dieser unheimlichen Gewalt gegenübergestellt. Auch der frivole oder verzweifelte Selbstmörder erleidet den Tod. Und selbst der resignirende Weise, der wie Sokrates den Giftbecher „lächelnd" an den Mund setzt, muß den Weg alles Fleisches gehen. Nur Christus hat im tieferen Sinne freiwillig den Tod erlitten und ihn so

zur erlösenden That erhoben (s. Abschn. IV, 3). Aber Er stirbt schreiend (Matth. 27, 46) und ringend mit dem Gefühl der Gottverlassenheit. Sein Kampf in Gethsemane ist der Erweis dafür, daß er als Mensch mit uns Menschen empfindend die Last und die Unnatur des Todes, sowie den heil. Ernst des Gotteszornes über die Sünde „tiefer tief" empfand. So lange der sündige Mensch außer der Gottesgemeinschaft bleibt oder verharren will, muß er „in seiner Sünde sterben". Erst als Christen lernen wir es, den Tod zu eigner gottgewollter That erheben, das heißt: „der Sünde sterben" in täglicher Reue und Buße. Sonst bleiben wir „Knechte durch Furcht des Todes unser Leben lang". So wird der Tod selbst, das Sterbenmüssen zum stärksten Erweis unserer Heilsbedürftigkeit. Aus seinen Fesseln kann die in Sünden todte, aber zum Heil bestimmte Menschheit erlöst werden nur durch den Heilswillen dessen, der als die ewige Liebe auch der Quell alles Lebens ist (s. Abschn. III).

§ 24. Zusammenfassung.

1. Der Tod ist seinem Begriffe nach weder Vernichtung, noch Verwandlung, sondern im engsten Zusammenhange mit dem „Proceß" des Sterbens (§ 23, 1) verhängnißvolle Auflösung und Zertrennung des nach Gottes Schöpfungsordnung (§§ 13. 16) organisch Zusammengehörigen.

2. Die allgemeine Herrschaft und die verschiedenen Erscheinungsformen des Todes geben sich in leiblicher und geistiger, zeitlicher und ewiger Hinsicht derart kund, daß die physische wie moralische, acute wie chronische Art des Sterbens auf die Nothwendigkeit einer Wiedergeburt zum Leben durch Christum, den einigen Todesüberwinder und Fürsten des Lebens hinweist.

3. Seinem Ursprunge nach ist der Tod die tragische (naturnothwendige) Folge der sündlichen Abkehr der Creatur von Gott als dem Quell des Lichts und des Lebens (§§ 5 ff.). In der knechtenden Todesfurcht und in der Ohnmacht gegenüber der dämonischen Macht des Todesfürsten (§ 20, 3) gelangt die Heil-

losigkeit und Heilsbedürftigkeit der sündigen Menschheit zu ihrem intensivsten Ausdruck, so daß nur in Christo, dem siegreichen Todesüberwinder, ihre Heilsbestimmung (Abschn. III ff.) gewährleistet erscheint.

a) Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die ganze h. Schrift von ihrem ersten bis zu ihrem letzten Blatt Uebel und Tod mit der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit der Menschen in engsten Zusammenhang stellt. Von der Todesdrohung für den Fall der Uebertretung des göttlichen Gebots Gen. 2, 17 (מוֹת תָּמוּת) bis zur Verheißung der Todesüberwindung durch den, der „Alles neu macht" (Off. 21, 4 f. *καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι ... οὔτε πόνος*) werden Tod und Uebel zusammengefaßt als auf der sündigen Menschheit lastendes Verhängniß, als göttliches Strafgericht, das nur durch göttlich erlösendes Erbarmen überwunden und aufgehoben werden kann. Wie die Sünde (s. o. S. 432), so wird auch das todbringende Uebel mit den verschiedensten Namen bezeichnet (רַע, רָעָה, חֳלִי, שָׁוְא, תּוֹעָה, אֵיד, דֶּבֶר, שַׁחַת, אֹפֶל, חֹשֶׁךְ, מָוֶת = *πονηρόν, κόπος, ταλαιπωρία, θλῖψις, παθήματα, λύπαι, φθορά, νέκρωσις, ἀπώλεια, θάνατος*). Und wenn nach Eintritt der Sünde nicht sofort der (acute) Tod eintritt, so sind doch die „Schmerzen" der Geburt (1 Mos. 3, 16), und der „Fluch", der den Acker getroffen (1 Mos. 3, 17), sowie Kummer und Schweiß des Angesichts ein Zeugniß dafür, daß in Folge der Sünde der „von der Erde Genommene" (1 Mos. 2, 7) auch wieder „zu Erde werden soll" (1 Mos. 3, 19; vgl. 18, 27). Durch Gottes Gnadenverheißung (1 Mos. 3, 15) soll zwar dem „Schlangensamen der Kopf zermalmt" werden. Daher wird Eva als „die Stammmutter aller Lebendigen" bezeichnet (1 Mos. 3, 20). Gleichwohl ist, wie der „Baum des Lebens" im Paradiese, so auch das „ewiglich leben" für sein irdisches Dasein ausgeschlossen (1 Mos. 3, 22).

Diese ernsten Grundgedanken der biblischen Urkunde gehen durch die ganze h. Schrift. Um der Sünde willen fließt das erste Blut (1 Mos. 3, 21; 4, 8 ff.). Im Blute ist aber das Leben der Seele (נֶפֶשׁ 3 Mos. 17, 11) und der Geist (רוּחַ) ist das belebende Element (1 Mos. 2, 7; 6, 3). Jenes „unstät und flüchtig sein auf Erden" (1 Mos. 4, 12 ff.) wächst aber in Folge der Gottlosigkeit, bis der Massentod der Sintfluth über die in ihren Sünden fleischlich und sicher gewordene Menschheit kam. Daher heißt es 1 Mos. 6, 3 ff.; 11 f.: Das Ende alles Fleisches ist bei mir beschlossen; denn voll ist die Erde vom Frevel, den sie verüben (vgl. Matth. 24, 37 ff.; Luk. 17, 26 f.; 1 Petr. 3, 20 f.). So wird denn auch fort und fort die „Heimsuchung der Sünde" von Geschlecht zu Geschlecht (2 Mos. 20, 5; 32, 34) in Zusammenhang gebracht mit der „Uebertretung des Gesetzes". Ja, die entscheidende Alternative „Segen oder Fluch" = „Leben oder Tod", — „Glück oder Unglück" —

wird mit der Erfüllung oder Nichterfüllung des göttlichen Willens in directe Beziehung gesetzt (5 Mos. 11, 26; 30, 15). Dem heiligen Gott gegenüber erscheint der sündige Mensch als ein „Sterbenmüssender" (2 Mos. 19, 12 ff.); und der Tod als eine Heimsuchung aller Menschen (פְּקֻדַּת כָּל־הָאָדָם 4 Mos. 16, 29 ff.; 27, 3). Wir verweisen auch auf Jer. 21, 8, wo der „Weg des Lebens" in Gegensatz gestellt wird zum „Weg des Todes". Zwar ist hier in erster Linie der Verlust oder Gewinn irdisch-gesegneten Lebens gemeint (so auch Ez. 18, 19; 33, 8). Aber für die alttestamentliche Anschauung ist das zeitliche Uebel und der zeitliche Tod eben das um der Sünde willen von Gott verhängte Strafgericht, das auch nur Er selbst — Jahwe — aufheben kann (vgl. gegen F. Schwally: Das Leben nach dem Tode nach der Vorst. des alten Israel (1896) besonders J. Frey: „Tod, Seelenglaube und Seelencult im alten Israel", 1898, S. 19 ff.). Wie Gott Enoch und Elias, ohne daß sie den Tod schmeckten, zu sich nahm — ein Beweis, daß die Väter des alten Bundes an ein Leben nach dem Tode glaubten (1 Mos. 35, 29; 49, 29) —, so ist Er es auch allein, der lebendig macht und lebendig erhält (Ps. 36, 10; Jer. 2, 13; 17, 13). Die Gewißheit einer sozusagen lebensvollen Unsterblichkeit fehlte zwar dem alttestamentlichen Bewußtsein, sofern und solange der Gedanke im Vordergrunde stand, daß der Tod die Zornkundgebung Gottes sei (Ps. 90, 3 ff.). Eigentlich finden sich nur in den Apokryphen directe Aeußerungen über die Unsterblichkeit der Seele (so z. B. Weish. 4, 7 ff.; 8, 13 ff.; 15, 3). Es heißt: „Gott habe den Tod nicht gemacht" (Weish. 1, 13), sondern „durch Satans Neid" sei er in die Welt gekommen (Weish. 2, 4). Es ist der alte Bund: du mußt sterben (Sir. 14, 3). Erst im Lichte der Prophetie tritt uns jene Glaubensfreudigkeit entgegen, die sich in den Worten kund giebt: „Er — der Herr — wird den Tod verschlingen ewiglich" (Jes. 25, 8) oder „Tod, ich will dir eine Pest sein" (Hos. 13, 14). Es heißt zwar: die Todten werden nicht lebendig — denn du hast sie heimgesucht und vertilget (Jes. 14, 11 ff.; 26, 14). Der Trost liegt aber in dem prophetischen Wort: „wenn du sie züchtigtest, so ergossen sie leises Gebet" (26, 16) ... und „deine Todten sollen wieder lebendig werden" (Jes. 26, 19; Hiob 19, 25 f.; vgl. Ez. 37, 3 ff.); und die, so unter der Erde liegen, sollen wieder aufwachen zum ewigen Leben (Dan. 12, 2). Bis dahin umfaßt sie aber die „unterirdische Tiefe" (Ez. 26, 20). In der „Scheol" harren die „Seelen", kraftlos und matt (Jes. 14, 10 ff.) des Herren, der sie allein erretten kann (Ps. 16, 9 ff.; vgl. 17, 13; 49, 16; 73, 26). Dem alttestamentlichen Bewußtsein erscheint der Tod als „eine durch Gott gewirkte Sistirung menschlichen Lebens, durch welche die Seele, der Lebenskraft (des Leibes) beraubt, in eine beklagenswerthe, elende Existenzweise versetzt wird" (J. Frey a. a. O. S. 229 f.). Uebel und Tod sind die grausen Zwillingsbrüder, deren gigantische Keulenschläge die Menschen — auch die alttestamentlichen Frommen

— bange werden laſſen. Jahwe ſelbſt iſt es, der, wie er das Heil wirket, auch das Unheil oder das Uebel (רָע) ſchaffet (Jeſ. 45, 7), indem er die Verſchuldungen heimſucht (5 Moſ. 5, 9; Amos 3, 4 ff.; Jer. 2, 19; Klagel. Jer. 3, 32—38). Daher wird in den Pſalmen das glückliche „Schickſal der Zuverſichtlichen“ als ein Scheinglück dargeſtellt (Pſ. 49, 14 ff.), während die Frommen, obwohl ſie wiſſen, daß Gottes Zorn ſie heimſucht (Pſ. 90, 7 ff.) und daß Er, der Herr ſie „viel Noth und Unglück erleben“ läßt (Pſ. 71, 20), doch der Gewißheit ſich getröſten, daß Er ſie „neu beleben und aus den Tiefen der Erde wieder emporziehen werde“ (Pſ. 116, 3. 8. 15). Auch das geſteigerte Elend (bis zur Verſtockung und Verblendung) wird unter den Geſichtspunkt göttlicher Heimſuchung und göttlichen Gerichts geſtellt (z. B. Jeſ. 6, 9 f.; 29, 14 vgl. mit 2 Moſ. 9, 16; 14, 4 ff.; 5 Moſ. 28, 28; 29, 4; Matth. 13, 14; Luk. 8, 10; Röm. 9, 17 ꝛc. ſ. o. S. 526). So ſpricht der Herr zum Gottloſen: „du mußt des Todes ſterben (Ez. 3, 18 ff.) um deines gottloſen Weſens willen“ (Ez. 18, 4; 33, 8 vgl. Jer. 31, 30; 5 Moſ. 24, 16); aber er „will nicht den Tod des Gottloſen, ſondern daß er ſich bekehre und lebe“ (Ez. 18, 23. 32; 33, 11). Daher iſt für das altteſtamentliche Bewußtſein Leiden und Tod auch als ein Zuchtübel zu betrachten, das zur Erprobung und Bewährung die Knechte Jahwe's trifft. So wird der Grundgedanke des Buches Hiob uns verſtändlich, indem Satans Wirkſamkeit im leiblichen Uebel unter Gottes Zulaſſung zum Bewährungsmittel des Frommen dient. Ja, ſelbſt der „Knecht Jahwe's“ (Jeſ. 53, 4 ff.), ſollte er anders die erlöſen, die da ſitzen „in Finſterniß und Schatten des Todes“ (Jeſ. 9, 2; Luk. 1, 79; Matth. 4, 16) — mußte Leiden und Tod über ſich ergehen laſſen, um „in die Länge zu leben“ (Jeſ. 53, 10 vgl. unter den Pſalmen, welche die „Leiden des Gerechten“ ſchildern, beſ. Pſ. 16, 2 ff.; 22, 12 ff.; 77, 11 ff.). Der Zuſammenhang gemeinſamen und einſamen Leidens im Hinblicke auf Stellvertretung und Solidarität, ſo daß Einer für Alle und Alle für Einen leiden und ſterben, iſt bereits dem altteſtamentlichen, auf Jahwe vertrauenden Gotteskinde gewiß (Jeſ. 41, 13; 43, 2 ff.; 63, 15 ff. ſ. o. § 21, S. 497 ff.). Aber dieſe Gewißheit kommt erſt in den Worten und Thaten Jeſu zu neuteſtamentlicher Klarheit und Vollendung.

Jeſus ſelbſt faßt Leiden und Tod in ihrer Tiefe. Das „Leiden müſſen“ und „ſein Leben verlieren“ gilt für ihn, wie für die Seinen als Bedingung des Lebens (vgl. Luk. 24, 26 mit Matth. 10, 39; 16, 24; Luk. 17, 33; Joh. 12, 24). Sonſt bleiben ſie „Todte“ im geiſtlichen Sinne (Matth. 8, 22; Luk. 9, 60). Das leibliche Uebel heilen (Matth. 8, 16 f.), die Angſt der Welt überwinden (Joh. 16, 33), mit dem Tode ſiegreich ringen (Matth. 26, 38; Luk. 22, 44), um zu „brechen die Wehen des Todes“ (τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου Apoſtg. 2, 24), iſt ſein ſonderliches Lebenswerk (vgl. Joh. 11, 4 ff.; Matth. 9, 18; Luk. 7, 11). Zu dieſem Zwecke ſtellt er Uebel

und Tod in das rechte Licht. Er bestreitet zwar, daß leibliche Leiden (z. B. beim Blinden Joh. 9, 1 ff.) oder schweres Mißgeschick (z. B. Luk. 13, 2) Gottes Strafe sei für sonderliche (ererbte oder eigene) Sünde. Aber er betont doch ausdrücklich, daß es Sünder sind, die also umkommen, und daß die Krankheit mit Satans Wirken zusammenhängt (Luk. 13, 16). Ja, er warnt den Leidenden, den er am Teich Bethesda heilt, daß er hinfort nicht mehr sündige, damit ihm nicht „etwas Schlimmeres widerfahre" (Joh. 5, 14). Freiwillig trägt er selbst als „Lamm Gottes" die Sünde der Welt, um sie „wegzunehmen" (Joh. 1, 29) und hat „unsere Schwachheiten und Krankheiten (ἀσθενείας ἡμῶν καὶ νόσους) auf sich genommen (Matth. 8, 17), um zu „dienen und sein Leben hinzugeben zum Lösegeld anstatt Vieler" (Matth. 20, 28), damit sie es lernen, als „Mühselige und Beladene" zu ihm zu kommen (Matth. 11, 28), ihm das „Kreuz" nachzutragen (Matth. 10, 38 ꝛc.) und ihr Eigenleben in den Tod zu geben (Matth. 16, 25; Luk. 17, 33 ꝛc.). — Namentlich aber tritt im Selbstzeugniß Jesu bei Johannes der Contrast von Tod und Leben ins vollste Licht. Gegenüber der furchtbaren Gefahr, in der Sünde zu sterben (Joh. 8, 21. 24), wird er den Seinen der Weg zum Leben (Joh. 5, 21; 11, 25 f.; 14, 6). „Vom Tode zum Leben hindurch zu bringen" (Joh. 5, 24 ff.), ja des „ewigen Lebens" schon hier auf Erden gewiß zu sein (Joh. 6, 50), das ist es, was Er den Gläubigen verheißt, die in seine Leidensgemeinschaft eintreten (Joh. 11, 26; 12, 24 ff. 32 f.) und den Tod nicht „schmecken" sollen ewiglich (Joh. 8, 51). Vgl. E. v. Schrenck, „Die johanneische Anschauung vom Leben", 1898, S. 63 ff.

So sind es auch seine nächststehenden Jünger Johannes und Petrus, welche die Lebens- und Leidensgemeinschaft mit ihm als Bedingung der Todesüberwindung hinstellen. Derselbe Apostel, der von dem Liebllosen sagt, daß er „im Tode bleibe" (1 Joh. 3, 14; 2, 11) und vor der „Sünde zum Tode" (1 Joh. 5, 16) warnt (s. o. S. 526), freut sich der Gewißheit, daß wir „aus dem Tode in das Leben gekommen sind" (1 Joh. 3, 14) durch den, in welchem „das Leben erschienen ist" (1 Joh. 1, 2). So wird auch in der Off. Joh. das „Sterben" mit der Sünde in Zusammenhang gebracht (3, 2) und der Tod als die Plage des Gotteszornes (nebst Hunger und Krankheit Off. 6, 8; 2, 11; 20, 14: ὁ θάνατος ὁ δεύτερος) schließlich durch den überwunden, der da „lebet in Ewigkeit" und hat die Schlüssel der „Hölle und des Todes" (1, 18, vgl. 21, 4. 8).

Petrus stellt das Leiden des Christen als nothwendige Erprobung des Glaubens hin (1 Petr. 1, 6), sowie als gottgewolltes Mittel der Leidensgemeinschaft mit dem Herrn (1 Petr. 2, 21; 3, 17 ff.; 4, 12 f.); aber er weiß auch, daß sich darin „das Gericht Gottes" nicht bloß über die sündige Welt, sondern auch über das „Haus Gottes" vollzieht (1 Petr. 4, 17). — Nach Jakobus (1, 15) gebiert die vollendete Sünde den Tod, ist die sündige

Zunge ein todbringendes (θανατηφόρος) Gift (3, 8). Durch die Bekehrung wird die Seele „vom Tode errettet“ (Jak. 5, 20).

Beim Apostel Paulus treten uns nun alle diese biblischen Grundgedanken in ganz besonderer Beleuchtung entgegen. Namentlich enthält der Römerbrief eine vollständige Darlegung über Wesen, Ursache und Folgen des Todes, gleichsam als Folie für die durch das Evangelium in Christo dem Glauben dargebotene Lebensgewißheit (Röm. 1, 18 f.; 5, 17). Zunächst wird im Zusammenhange mit dem Uebel der Zorn Gottes über die heidnische Sünde (Röm. 1, 18. 24. 32 ἄξιοι τοῦ θανάτου εἰσίν) und das gerechte Gericht (δικαιοκρισία Röm. 2, 5), als sich kundgebend in der θλῖψις καὶ στενοχωρία, für „Alle, die Böses thun“ hingestellt (Röm. 2, 9; 3, 5. 19; vgl. 8, 20). So werden auch die „Gefäße des Zorns, die zum Untergange zugerichtet sind“ (Röm. 9, 22; 10, 21; 11, 8) von ihm als solche bezeichnet, die Gott „mit vieler Langmuth ertrug“, um dabei kund zu thun den „Reichthum seiner Herrlichkeit an den Gefäßen des Erbarmens“ (vgl. Röm. 11, 33). Durch Christi Leiden und Tod sind wir nicht nur „gerettet vom Zorn“ (5, 9), sondern rühmen uns auch der Trübsal (5, 3), als des Geduld wirkenden Mittels der Leidensgemeinschaft mit dem Herrn (Röm. 5, 4; 6, 5 f.; 12, 12 vgl. mit 2 Kor. 1, 4 ff.; 4, 10 ff.: τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες; s. a. 2 Kor. 6, 4. 9; 12, 10; Gal. 2, 19; Phil. 3, 10). — Hier tritt uns nun die große Parallele zwischen dem ersten Adam und seiner todbringenden Sünde und dem zweiten Adam als dem Lebensspender entgegen (Röm. 5, 12 ff. vgl. mit 1 Kor. 15, 21). Wie die „Vielen“ sterben durch des „Einen“ Sünde, indem der Tod „zur Herrschaft kam“ (ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος), und ihnen zum κρίμα εἰς κατάκριμα gereichte, so soll und wird nun die δικαίωσις ζωῆς (5, 21) durch Christum herrschen über Alle, die in seinen Tod getauft (Röm. 6, 4) in ihm sterben lernen, um nicht mehr der Sünde zu dienen, also auch nicht mehr καρποφῆσαι τῷ θανάτῳ (6, 11 ff.; 7, 5), sondern als aus den Todten Lebendiggewordene sich zu bewähren (6, 13 ff.). — So sehen wir, daß Paulus zwar den (leiblichen) Tod selbst als Sold der Sünde (τὰ ὀψώνια oder τὸ τέλος τῆς ἁμαρτίας Röm. 6, 21. 23) faßt, aber — indem er von verschiedenen Todesarten (θανάτοι 2 Kor. 11, 23) redet — theils das ganze Leben als ein tägliches Sterben (Röm. 15, 31; 2 Kor. 4, 10) sich denkt, theils den eigentlichen Stachel des Todes (κέντρον τοῦ θανάτου 1 Kor. 15, 56) in der Sünde sieht, die durch das Gesetz „überaus sündig wird“ (Röm. 7, 10 ff.). Daher ist ihm das Gesetz (im Unterschied von der Gnadenverheißung) tödtender Buchstabe (2 Kor. 3, 6 ff.). Ja, es giebt, wie ein „Gesetz der Sünde“, so ein „Gesetz des Todes“ (Röm. 8, 2 ff.), von dem uns Christus allein frei machen kann und frei gemacht hat (Röm. 7, 25; 2 Kor. 3, 17 f.). Das φρόνημα τῆς σαρκός ist also θάνατος, weil Feindschaft wider den Gott, dessen Geist uns allein lebendig macht (Röm. 8, 6 f.;

vgl. Joh. 6, 63; 2 Kor. 3, 17 f.) und auch unſere ſterblichen Leiber in Chriſto zum Leben bringt (Röm. 8, 10 ff.). So wird der Tod von Paulus in doppeltem Sinne geiſtig gefaßt: einerſeits als ein κατὰ σάρκα ζῆν = ἀποθνήσκειν (Röm. 8, 13), reſp. als ein νεκρὸν εἶναι τοῖς παραπτώμασιν (Eph. 2, 1. 5; Kol. 2, 13; vgl. 1 Tim. 5, 6: ζῶσα τέθνηκεν und die νεκρὰ ἔργα Ebr. 9, 14); andrerſeits als ein mit Chriſto ſterben (im geiſtlichen Sinne), um Gotte zu leben (Gal. 2, 19; Phil. 1, 20 f. mit Röm. 6, 8 ff.). Für die in der Gemeinſchaft des lebendigen Chriſtus Stehenden und Sterbenden (Röm. 14, 7 ff.) ſind dann die Uebel, d. h. die mit der φθορά zuſammenhängenden „Leiden dieſer Zeit" nichts werth gegen die Herrlichkeit, die an uns ſoll offenbar werden (Röm. 8, 18 ff., 38 vgl. Apoſtg. 14, 22). Gemäß dem Worte vom Kreuz (1 Kor. 1, 18) ſind und bleiben ſie zwar ἐπιθανάτιοι (1 Kor. 4, 9). Sie wiſſen aber, daß der ἔσχατος ἐχθρὸς ὁ θάνατος (1 Kor. 15, 26) überwunden werden wird durch Chriſtum, ja, daß der Tod ſchon jetzt verſchlungen iſt in den Sieg (1 Kor. 15, 54 vgl. mit Jeſ. 25, 8; Röm. 8, 38). So ſind denn die Menſchen nach dem Ebräerbrief (2, 14 f.) durch Furcht des Todes Knechte ihr Leben lang (gegenüber dem Satan, der „des Todes Gewalt" hat). Ihnen iſt geſetzt, einmal zu ſterben und darnach das Gericht (Ebr. 9, 27). Aber mitten in aller zeitlichen „Züchtigung" (παιδεία Ebr. 12, 8. 11) ſollen ſie deſſen gewiß werden, daß Chriſtus den Tod zu nichte gemacht (2 Tim. 1, 10: καταργήσας τὸν θάνατον) und uns aus aller Todesangſt befreit hat (2 Kor. 5, 1—10. 17 ff.).

b) In der altdogmatiſchen Kirchenlehre findet ſich kein beſonderer locus de morte — merkwürdiger Weiſe auch in Luthardt's Compendium nicht, während er in der eben erſchienenen Glaubenslehre (1898, S. 301 ff.) dieſe Frage, wenn auch nur flüchtig, berührt. Unſere Bekenntnißſchriften weiſen nur gelegentlich (z. B. Apol. II, 1, S. 85; Form. Conc. II, 1 S. 577) im Gegenſatz zu der pelagianiſchen Idee, daß der Tod etwas „Natürliches" ſei, darauf hin, daß die mors ſowohl als aliae corporales, spirituales, temporales atque aeternae aerumnae et miseriae etc. kurz: Uebel und Tod Folgen und Strafen der Erbſünde (poenae peccati originalis) ſeien. Dieſer Satz iſt ſpeciell gegen die Anſicht der Pelagianer gerichtet: Adamus sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset (ſ. w. u. sub c). Melanchthon entwickelt — wie auch Luther häufig — im Gegenſatz zur ſtoiſchen und epikuräiſchen Auffaſſung die chriſtliche Stellung zum Uebel und zum Tode (de calamitate seu de cruce et veris consolationibus, ſowie von den causae miseriarum). In der Lehre von der justitia Dei distributiva et punitiva (ſ. o. S. 275 f.) wird die Frage erörtert, worin die Strafe beſtehe. Die poena wird definirt (Hollaz) als quodcumque malum cum legis violatione conjunctum (malum molestum). Sie geſtaltet ſich negativ als poena damni (Verluſt des Gottesbildes und des

wahren Lebens), positiv als poena sensus (Erfahrung des Schmerzes und Leidens bis zum Tode), beides gesteigert durch das Gesetz (Röm. 7, 5 ff.) und sich vollendend im jüngsten Gericht (Ebr. 9, 27). Speciell vom Tode handeln die a. DD. nur im Abschnitt von den letzten Dingen (de novissimis, s. w. u. § 55). Sie unterscheiden im Anschluß an Augustin's vierfache Gruppirung (de civ. Dei XIII, 12) mors temporalis corporis (animae et corporis unionem solvens) et aeterna (= damnatio, mors secunda); ferner mors spiritualis, in malam partem bei den infideles (induratio), in bonam partem bei den fideles (poenitentia). Die immortalitas animae ist dabei die selbstverständliche Voraussetzung. Der eigentliche Begriff des Todes und der Unterschied des Straf- und Zuchtübels wird dabei nicht eingehender ins Auge gefaßt (vgl. übrigens in der Lehre von der providentia § 14, b).

c) Der hier zu Tage tretende Gegensatz ist, wie sich von selbst versteht, bedingt durch die Auffassung der Sünde (s. o. § 21, c) und des heiligen Gotteszornes (s. o. S. 165 ff.). Die pelagianisch-deistische Ansicht träumt sich (mit Leibniz) hinein in eine „beste Welt", trotz des herrschenden Todes in diesem „Jammerthal"! Im Hinblick auf die tragischen Räthsel menschlicher Lebens- oder Todesschickung erscheint dann das Uebel nur als Schatten im Gesammtgemälde menschlichen Daseins. Und der Tod wird zur „natürlichen" Folge irdisch-materieller Beschränktheit oder Endlichkeit, ja schließlich zum natürlichen „Erlöser" von den leiblichen Uebeln. Diese auf heidnisch-hellenistischer Grundanschauung ruhende Auffassung widerspricht aber direct wie den biblischen Voraussetzungen (s. o. S. 549 f.), so der christlichen Glaubenserfahrung, sofern diese das Uebel und den Tod nicht als bloße „Reizmittel" (Schleiermacher), noch auch lediglich als „Bewährungsmittel" des Glaubens (Ritschl) der christlichen Weltanschauung einzugliedern vermag, sondern vor Allem dessen inne wird und werden muß, daß der heilige Gotteszorn über die Sünde auch Uebel und Tod zunächst als Strafe der Gesetzesübertretung uns zu Gefühl bringen will. Es ist ein Zeichen pelagianisirender (optimistischer) Auffassung, wenn A. Ritschl das Uebel als die „nothwendige Weltbeschaffenheit" blos unter den Gesichtspunkt der christlichen „Ergebung" und des „Vorsehungsglaubens" gestellt sehen will (Unterricht ꝛc., 3. A., § 32 f., R. u. V. III, § 42); oder wenn J. Kaftan (Dogm. S. 369) behauptet: „das leibliche Sterben" gehöre „zu den nothwendigen Elementen der von Gott gesetzten Weltordnung". Nur der „ewige Tod" (verbunden mit dem ungelösten Schuldgefühl) sei das „einzige wirkliche Uebel" (S. 368, vgl. § 29). So erscheint geradezu das Uebel — wie bei Schleiermacher und Biedermann (S. 674) — „für den Menschen, wie er ist", als „ein unentbehrliches Mittel des ewigen Lebens" und damit als „ein nothwendiges Element der Weltordnung", ja „als Stoff (Reizmittel?) des sittlichen Handelns" (Kaftan a. a. O. S. 256 ff.), das sich unter dem „Kreuz" bewähren soll (s. w. u. S. 358 f.).

Hier streift der pelagianisirende Optimismus an das andere Extrem des naturalistisch-pantheistischen Pessimismus, der auch das Uebel als *nothwendiges* Moment des Weltprocesses ansieht, aber in Folge dessen zur stoischen Resignationstheorie — der Kehrseite der epikuräisch-eudämonistischen Glückstheorie — gelangt. So sagte *Spinoza* im Hinblick auf das mit dem Bösen (der Leidenschaftlichkeit!) verbundene Menschheitselend, man solle es weder bejammern noch beweinen, sondern es zu „begreifen", d. h. als nothwendig mit diesem irdischen Weltlauf verknüpft zu erkennen suchen. Das „zum Tode hinstolziren" oder „den Willen zum Leben negiren", wie Schopenhauer in seinem Pessimismus es fordert, wäre dann die einzig mögliche und richtige Consequenz. Mit Sokrates „lächelnd" den Giftbecher nehmen, wäre das zu erstrebende Ideal. Die ganze Welt gleichsam ein Uranus, der seine Kinder frißt! Da ist nur noch ein Schritt zu jenem materialistischen Cynismus, der die necessitas mortis so „begreiflich" zu machen sucht, daß „der Geburten zahllose Plage" (Goethe) unbegreiflich erscheint. Alles — Naturgesetz! „Der große Cäsar todt und Lehm geworden — verstopft ein Loch wohl vor dem rauhen Nord!" Der Mensch — wie alles Vieh — wird zu Dammerde und Ammoniak, ein großer, gewaltsamer Proceß des Sterbens und der Verwesung! Wozu? — Zur Erhaltung der „Kraft" im „Stoff" oder: als Dungmittel für das Wachsthum neuer Lebensformen! —

Daß so die optimistische, wie pessimistische Weltanschauung schließlich in die consequent materialistische ausmündet, sollte uns die Berechtigung des alten Spruches: principiis obsta immer wieder zum Bewußtsein bringen. Die „moderne" Theologie will nichts wissen von dem Fürsten des Todes, der „des Todes Gewalt hat" (s. o. S. 482). Daher fehlt ihr auch das volle Verständniß für den heiligen Zorn *des* Gottes, der „Leib und Seele verderben kann in die Hölle" (Matth. 10, 28; Luk. 12, 5). Diesem Ernst des im Tode selbst uns zu Gefühl kommenden Gotteszornes werden Theologen wie Lücke, Neander, Steudel, ja selbst J. Nitzsch und Jul. Müller nicht in vollem Sinne gerecht. Vgl. *Mau*: „Vom Tode, dem Solde der Sünden" (1841). Dagegen hat *Krabbe* (Die Lehre von der Sünde und dem Tode, 1836) tiefer gegriffen und die „Unnatur" des Todes ins wahre Licht gestellt. Ebenso *Philippi*, K. Gl.L., 2. Aufl., S. 355 ff.; *J. Dorner*, Gl.L. II, S. 217 ff.; *J. Th. Beck*, Lehrwiss. I², S. 292 ff., Gl.L. II, S. 460 ff.; *M. Kähler*, Die Wiss. der christl. Lehre, 2. A., § 20 u. 28; *Frank*, Syst. d. christl. Wahrheit I² S. 452 ff., wo es u. A. heißt: „Bei Abwendung von dem Lebensbrunnen (Ps. 36, 10), bei Hinwendung zu außergöttlichen (creatürlichen) Gütern, die nur Etwas sind, so lange sie Gottes sind, wandelt die Creatur nothwendig den Weg des Todes". Denn „es entfällt ihr diejenige Realität, welche die allein wirkliche und sättigende war auch in allen Gütern und Realitäten dieser Welt; und es bleibt nur eine schattenhafte, wesenlose,

trügerische Realität, der äffende Schein, der immer zurückweicht, wenn sich die Hände nach ihm als nach einer Wahrheit und Wirklichkeit ausstrecken" (vgl. Jes. 14, 8 ff.; 29, 8). Nur „der Wiederschein der Gnade umsäumt jene dunklen Wetterwolken, aus denen die Donnerworte des Gerichts über die Sünde herniederfallen" (S. 459). —

Auf die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit des „ewigen Todes" oder der Verdammniß (im Gegensatz zur Apokatastasis oder Wiederbringung Aller zum Leben in Gott) können wir erst in der Eschatologie (Abschn. VI, 3) eingehen. Die nachfolgenden Abschnitte unseres „Systems der christlichen Heilswahrheit" werden — unter dem Gesichtspunkte der Teleologie (III), Christologie (IV) und Pneumatologie (V) — die gottgewollte Lebensbestimmung der dem Tode verfallenen sündigen Menschheit auf Grund unseres Real- und Idealprincips näher darzulegen haben.

Nachtrag zu den §§ 23 und 24.

ad a) Als Ergänzung zu unserem oben (S. 549 ff.) durchgeführten Schriftbeweis möchte ich hier noch anhangsweise hervorheben, wie sich die Vertreter der „modernen" Theologie der Macht des biblischen Zeugnisses über den Zusammenhang von Sünde, Uebel und Tod zu entledigen suchen. A. Ritschl gesteht z. B. zu, daß Paulus unzweideutig jenen Zusammenhang betone (R. u. V. II, S. 87 ff.; III, § 42 S. 318 ff.); aber er spricht jener pauliniſchen Ansicht die Bedeutung einer theologischen „Regel" ab und erklärt geradezu: von der Richtigkeit der pauliniſchen Auffassung des Todes könne sich nicht Jedermann überzeugen! — am wenigsten Ritschl selbst, dem der Tod — wie den alten Pelagianern — als naturnothwendiges Moment gilt. — J. Kaftan verfährt in dieser Beziehung vorsichtiger. Er hebt ausdrücklich hervor (Dogm. S. 281), daß nach Gen. 3 Uebel und Tod „als Strafe der ersten Sünde in die Welt gekommen" sei. Ja, die damit ausgesprochene Beurtheilung des Uebels (und Todes) als Strafe der Sünde gilt ihm als „allgemein bibliſche" Anschauung. Gleichwohl betont er, daß in dieser Hinsicht „A. u. N. T. nicht unerheblich differiren". Die Beurtheilung im A. T. sei eine andere, sofern hier überhaupt „der Gesichtspunkt auf das irdische Leben beschränkt" sei (S. 283). „Ein Fortleben im Scheol" — soll wohl heißen in der Scheol (femin.) — „giebt es nach altteſtamentlicher Anschauung nicht" (vgl. dagegen Pſ. 16, 10 f.; Jes. 14, 9; 26, 19; s. o. S. 550). Auch scheint ihm ein Selbstwiderspruch im altteſtamentlichen Zeugniß vorzuliegen. Während nach Gen. 3 (d. h. 1 Mos. 2, 17) der Tod als Strafe gedroht werde, gelte sonst nur „der frühzeitige Tod" als wirkliches Uebel. Derjenige hingegen, der „lebenssatt zu seinen Vätern versammelt" werde, empfinde nicht jenes „unwillkürliche Grauen des Lebendigen vor Tod und Ende" (S. 369). Die kirchlich überlieferte Lehrfassung — meint Kaftan S. 365 — lasse sich nur dann „scheinbar bibliſch begründen", wenn man Gen. 3 eine „absolute (?) Bedeutung" zuschreibe. Wir dürfen aber die Schrift

nicht „im Sinne eines ihr übergeordneten Auslegungsprincips — hier des Dogmas — deuten". Dies vertrage sich nicht mit dem „evangelischen Schriftprincip" (§ 5), nach welchem wir „auf ein geschichtliches Verständniß der Schrift" angewiesen seien. Daher könne Gen. 3 nicht als „maßgebend" gelten, weil hier eben „die Schranken alttestamentlicher Frömmigkeit" (sic!) uns entgegentreten! — Aber wenn nun — wie wir oben gesehen — die ganze h. Schrift und insonderheit der Apostel Paulus (im offenbaren Anschluß an Gen. 2, 17 u. 3, 19) Tod und Sünde in so engen Zusammenhang stellt, wie dann? Kaftan gesteht unumwunden zu (S. 285), der Apostel Paulus habe an der Stelle Röm. 5, 12 ff. (oder 1 Kor. 15, 20 ff. „vielleicht" auch Röm. 6, 23) den Tod als „Strafe der Sünde" angesehen. Deshalb bekunde er auch seine Scheu vor dem „Entkleidetwerden" (2 Kor. 5, 2 ff.). Andrerseits aber habe derselbe Paulus „das leibliche Sterben als den Eingang zu einer innigeren Gemeinschaft mit dem Herrn, also als Gewinn hingestellt" (Phil. 1, 21). Beides stehe jedoch „unvermittelt neben einander". „Lediglich die eine Stelle Röm. 8, 20 leitet" — wie Kaftan a. a. O. S. 365 sagt — „die Unterwerfung der Schöpfung unter die Vergänglichkeit aus dem Fall des Menschen her". — So wird dem Apostel ein Selbstwiderspruch zugemuthet, während doch auf der Hand liegt, daß er Phil. 1, 21 jenen Satz: τὸ ἀποθανεῖν κέρδος eben dadurch, ja nur dadurch begründet sieht, daß ihm Christus das Leben ist (ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστός vgl. Gal. 2, 20; Röm. 14, 7 ff.; 1 Thess. 5, 9 f.). An und für sich ist und bleibt ihm das „Entkleidetwerden" etwas Schmerzliches; ja, der Tod gilt ihm als „der letzte Feind, der aufgehoben werden soll" (1 Kor. 15, 26. 55) und zwar allein „durch Jesum Christum, den Herrn" (Röm. 7, 24 f.).

ad b) In Bezug auf die Lehre der a. DD. (s. o. S. 501 f.) möchte ich noch ergänzend darauf hinweisen, daß (seit Joh. Gerhard) die wesentlichen und secundären Ursachen von Uebel und Tod unterschieden wurden. Principales causae, propter quas homo morti est obnoxius, sunt tres: diaboli seducentis malitia, hominis delinquentis culpa, Dei vindicis ira. Davon unterschied man die causae secundariae, wie Entkräftung, Krankheit, physische Gewalt ꝛc. In den letzteren liegt die auch von den Alten zugestandene (empirische) Naturnothwendigkeit des Todes begründet, die aber als solche nicht der ursprünglichen Schöpfungsordnung angehörte (s. o. § 12, b; 16, b).

ad c) Was den Gegensatz gegen diese altkirchliche Lehre betrifft, so möchte ich nachträglich hervorheben, daß nicht blos Augustin gegen die pelagianische Ansicht von dem Tode als einer ursprünglichen Schöpfungsordnung energische Einsprache erhob, sondern daß schon Origenes (cf. contra Cels. 4, 65) Anlaß fand, die altheidnische (speciell epikuräische) Ansicht von der „erlösenden und befreienden Macht" des „natürlichen" Todes zu widerlegen (während bekanntlich die Stoiker mit ihrem Satz: patet exitus! — mehr den heroischen Charakter des freiwilligen Todes verherrlichten). Unsere modernen Theologen sind sich dessen wohl kaum bewußt, daß sie mit ihrer Idee von der „Natürlichkeit" des Todes dem alten und neueren Materialismus in die Hände arbeiten. So ist noch kürzlich von dem enfant terrible der Darwinisten (Häckel in seinem von apodiktischen, unwissenschaftlichen Behauptungen strotzenden Buche: „Welträthsel" ꝛc.) der Tod als die selbstverständliche Auflösung und Vernichtung des individuellen Lebens hingestellt worden. „Der Glaube an Unsterblichkeit der Seele" sei ein „Dogma", das „mit den sichersten (?) Erfahrungsgesetzen der modernen

Naturwissenschaft (d. h. der „vorgeschrittenen Anthropologie, Psychologie und Kosmologie") in unlösbarem Widerspruch steht!" — Vgl. hierüber die zutreffende (populäre) Beleuchtung des hier vorliegenden Problems in dem Artikel von Fr. Willigis: „Ist der Tod ein Naturgesetz" (in „Der alte Glaube" 1899, Nr. 8 f.). S. a. R. Kübel, Artikel „Tod" in HRE., 2. A., Bd. XV, S. 697 ff. — Splittgerber: „Tod, Fortleben ꝛc.", 2. A., 1869.

Es sei mir gestattet, zum Schluß noch aus meiner „Christl. Sittenlehre" (S. 507 ff.) den betreffenden, vor 25 Jahren niedergeschriebenen Abschnitt (über die socialethische Bedeutung von „Uebel und Tod") herzusetzen: „Das Uebel ist nichts anderes als das Symptom der allgemeinen Todesherrschaft, die nicht erst auf dem Sterbebette, sondern bereits in jedem Schmerz, der am Mark des Lebens nagt, gefühlt wird. Die Loslösung von Gott, dem Quell des Lebens (Ps. 36, 10; Jer. 2, 13; 17, 13) muß auch nothwendig den Tod als die gewaltsame Loslösung des gott- und weltverwandten Elementes im Menschen nach sich ziehen... Der physische Tod, als Höhepunkt des zeitlichen Strafübels, ist daher mit ein Ausdruck für den richterlichen Ernst des göttlichen Zornwillens, der sich dem sündigen Menschen in dem Sterbenmüssen zu fühlen giebt (vgl. 1 Mos. 2, 17 mit 2 Mos. 20, 5; 19, 12; 5 Mos. 27, 26 und Ebr. 12, 18 f., wo es heißt: „wer den Berg des Gesetzes anrührt, soll des Todes sterben!"). — Wenn man trotzdem den physischen Tod, diesen verhängnißvollen Abschluß des irdischen Lebens, als einen schlechterdings natürlichen Proceß bezeichnet hat, so brauchen wir vom christlich-socialethischen Gesichtspunkte aus dem nicht unbedingt zu widersprechen. Denn das „Gesetz der Sünde" hängt mit dem „Gesetz des Todes" so nothwendig zusammen, wie Ursache und Wirkung, Grund und Folge. Wir sind deshalb auch weit davon entfernt, dem im Tode gipfelnden Proceß des Uebels die empirische Naturnothwendigkeit abzusprechen. Der Tod ist mit dem gegenwärtigen Zustande der corrumpirten Menschennatur derart verknüpft, daß ein Jeder verlacht werden würde, der ihm meint entgehen zu können. Ja, wir können in Folge der „Gemeinheit des Todes" die collective Form des Leidens nicht verkennen, die ein Zeugniß ist für die Collectivschuld der Sünde und daher ohne den Gedanken der Stellvertretung und Solidarität nicht in ihrer Tiefe erfaßt werden kann. Aber wir müssen dann auch das Strafübel unter diesen Gesichtspunkt des naturnothwendigen Zusammenhangs stellen, da die Strafe nicht ein supranaturales Einzelverhängniß, sondern die kraft göttlichen Gesetzes und heiliger Weltordnung nothwendige Folge (Nemesis) der Sünde ist. Daher die Heimsuchung von Geschlecht zu Geschlecht (2 Mos. 20, 5; 34, 7) und der erbliche (hereditäre) Charakter des Uebels! Das heilige Gesetz Gottes setzt sich eben in gesetzmäßiger Form durch, auch wo es alterirt worden ist durch die eigenwillige Freiheit der Creatur. Nur von diesem Gesichtspunkte aus läßt es sich verstehen, daß der Tod sein Herrschaftsrecht (*βασιλεύειν* Röm. 5, 12 f.) in dem weiten Reiche (*βασιλεία*) natürlichen Lebens ausübt und uns auf jenen gewaltigen Fürsten (*ἄρχων τοῦ κόσμου* Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11) hinweist, der hier nach Gottes richterlichem Willen seine unheimliche Macht ausübt. — Deshalb wird aber doch die für das Leben in der Gottesgemeinschaft bestimmte Menschheit nimmermehr das Verhängnißvolle und (im idealen Sinne) Naturwidrige der Todesherrschaft ignoriren können. Die heidnische Resignation gegenüber dem Unvermeidlichen reicht hier ebensowenig aus, als jene faselnde Oberflächlichkeit, die den Tod wie einen erlösenden Befreier von den Banden der Leiblichkeit zu verherrlichen sucht.

Der zerstörende, schauerliche Charakter des Todes wird dem natürlich berechtigten Selbsterhaltungstriebe gegenüber stets ein Zeugniß der Naturwidrigkeit sein, wenn wir den Begriff der „Natur", d. h. des Werdens (nasci) im idealen Sinne der normalen Lebens-Entwickelung nehmen.... In welcher Weise sich die Naturordnung für das Leben und die Entwickelung der einzelnen Individuen in der Gattung ohne Eintritt der sündlichen Gesetzwidrigkeit gestaltet hätte, ist eine vollkommen unnütze, weil unserer Erfahrung fernliegende Frage. Mag der unter die Todeserfahrung geknechtete Mensch sich immerhin das Problem zu beantworten suchen, ob der Fortentwickelungsproceß der Gattung an und für sich mit einem Verschwinden oder Verwandeln der Individuen verbunden gedacht werden muß: jedenfalls meinen wir mit dem Ausdruck „Tod" nicht jene ideale, schmerzlose Umwandlung (2 Kor. 5, 4; 1 Thess. 4, 16), sondern den tiefschmerzlichen Riß in die organische Entwickelung. Und diese pathologische Form des Todes ist für unser irdisches Dasein mit seinem Begriff und Wesen ein und dasselbe. Mit der Generation beginnt die Degeneration. Und die knechtende Macht der Todesfurcht bleibt die — hier und da nur epikuräisch oder stoisch verdeckte — Grundstimmung des alten Menschen."

Daß erst in Christo und seinem Reich uns die wahre und sieghafte Todesüberwindung, weil die volle Lebensgewißheit verbürgt ist, werden die nächsten Abschnitte der Dogmatik näher darzulegen haben.

Abschnitt III.

Die Heilsbestimmung der sündigen Menschheit auf Grund göttlichen Heilswillens.

(Dogmatische Teleologie.)

§ 25. Rückblicke und allgemeine Gesichtspunkte.

1. Bisher haben wir die bedingenden Voraussetzungen einer Heilsgemeinschaft der Menschheit mit Gott unter einem zweifachen Gesichtspunkte behandelt. Zuerst trat uns (Abschn. I) die Heilsfähigkeit des Menschen auf dem wesentlichen (ontologischen) Grunde seiner Gottes- und Weltbildlichkeit entgegen (§§ 2 bis 14). Aus dem innerlichen Zusammenhange der dogmatischen Theologie (§§ 2—10), Kosmologie (§§ 11—15) und Anthropologie (§§ 16 ff.) ergab sich uns die ursprüngliche (reale) Wirklichkeit und die gegenwärtige (ideale) Möglichkeit einer Gotteskindschaft des Menschen. Dieser gottgesetzten Idee des Menschen stellte sich aber (Abschn. II) die erfahrungsmäßige Thatsache der Sünde entgegen. Aus der Heilsbedürftigkeit (§§ 18—24) in Folge creatürlichen Abfalls von Gott (§ 19), unter der Herrschaft des Teufels (§ 20), des Fleisches (§§ 21 f.) und des Todes (§§ 23 f.) erwies sich uns die Unmöglichkeit einer Selbstbefreiung und die Nothwendigkeit einer Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft (restitutio in integrum), wenn anders die Menschheit zu ihrer gottgewollten Idee gelangen sollte. Weder die Heilsfähigkeit, noch die Heilsbedürftigkeit als solche erscheint dazu angethan, uns die

Thatsache der Heilsverwirklichung (Abschn. IV ff.) zu verbürgen. Sie stehen vielmehr in einem scheinbar unversöhnlichen Gegensatze. Sie enthalten einen schmerzlichen Widerspruch, eine schreiende Dissonanz, die ihrer harmonischen Auflösung harrt.

Jener tragische Widerspruch machte sich gerade in der Schlußbetrachtung des vorigen Abschnitts in prägnanter Weise geltend. Die unaustilgbare Heilssehnsucht und das factische Unheil, der unauslöschliche Freiheitsdurst und das niederdrückende Gefühl der knechtenden Sündenmacht — sie boten unserem religiös-sittlichen Bewußtsein keinerlei Gewähr und Gewißheit beseligender Lebensgemeinschaft mit Gott. Es drängte sich uns vielmehr im Hinblick auf die allgemeine Herrschaft von Sünde, Tod und Teufel die beunruhigende Zweifelfrage auf: ob und wie Gott den durch die Sünde (§§ 18 ff.) zerstörten Schöpfungsrathschluß (§§ 12 ff.) wiederherstellen könne und wolle. Die göttliche Liebe, welche die Menschheit zur Lebensgemeinschaft in einem Reiche Gottes schuf, und jener heilige Zorn, der die sündige Menschheit als solche dem Gottesgericht unterstellt — sie scheinen sich geradezu auszuschließen. Einzig und allein der auf eine Gnadenoffenbarung in Christo hinweisende göttlich-freie Heilswille vermag uns die trotz der Sünde aufrecht erhaltene Heilsbestimmung der Menschheit als das gottgewollte Ziel ihrer geschichtlichen Entwickelung zu verbürgen. In diesem Sinne wird dieser dritte Abschnitt als dogmatische Teleologie bezeichnet werden dürfen. Diese unterscheidet sich von der dogmat. Eschatologie (Abschn. VI) dadurch, daß in dieser der endgiltige Abschluß der Heilsverwirklichung durch die Herrlichkeitsoffenbarung Christi uns beschäftigen wird; dagegen hat die dogm. Teleologie das Ziel (τέλος) göttlichen Heilsplanes als bedingende Voraussetzung der Heilsverwirklichung, d. h. also die Heilsanbahnung in Israel und der Völkerwelt auf Grund des ewigen Heilsrathschlusses darzulegen.

Auch hier wird und muß sich unser christocentrisches Real- und Idealprincip als maßgebend bewähren. Nur durch den „Christus für uns" wissen wir etwas von dem ewigen Heilswillen Gottes und nur

durch den „Christus in uns" werden wir dessen froh, daß Gott uns nicht zur Verdammniß, sondern zu seliger Gotteskindschaft bestimmt hat. Aber jene Gewißheit und diese Bestimmung treten uns hier, als wesentliche Momente christlicher Heilswahrheit nur in dem Zusammenhange entgegen, daß wir im Glauben an Christum den ewigen Heilsrathschluß (*πρόθεσις*) als universellen (Cap. I), die vorbereitende Anbahnung in Israel und der Heidenwelt als Zeugniß göttlicher Heilsökonomie (Cap. II: *οἰκονομία*) und den Zielpunkt in der „Fülle der Zeiten" (*πλήρωμα* Cap. III) als „nahe herbeigekommene" Adventshoffnung der in Heilssehnsucht harrenden Gläubigen jener Zeit zu erfassen suchen.

2. Als Grundlage dogmatischer Teleologie soll und kann uns die Lehre vom ewigen Heilsrathschluß dienen (I. Cap.); denn durch ihn allein kann die sündige Menschheit ihrer universellen Bestimmung für das Heil gewiß werden. Hier muß nun zunächst (§ 26) der für unser Bewußtsein als schweres Problem sich darstellende Gegensatz zwischen göttlichem Zorn- und Liebeswillen zur Geltung kommen. Erst auf der dunklen Folie des vollen Ernstes göttlich-strafender Gerechtigkeit (s. o. S. 269 ff.) wird uns das helle Licht seiner überragenden, erbarmenden Liebe in dem ewigen Heilsrathschluß entgegentreten (§ 27).

Daß dieser Rathschluß (den Paulus als *πρόθεσις τῶν αἰώνων* Eph. 3, 11 bezeichnet, vgl. Joh. 17, 24), unter dem Gesichtspunkte einer dogmatischen Prothesiologie (Cap. I) behandelt sein will, unterscheidet diesen Lehrpunkt von der später (§§ 44 ff.) darzulegenden Charitologie. Bei dieser bewegt sich das dogmatische Problem um die Berufung und Erwählung der Einzelnen (Prädestination im engeren, personalen Sinne); bei jener um die universelle Bestimmung der Menschheit als solcher für die Heilsgemeinschaft in Christo, bezw. für die Seligkeit im Reiche Gottes.

3. Trotz der zielsetzlich-universellen Heilsbestimmung wird und muß sich jedoch der ewige Heilsrathschluß Gottes in seiner zeitgeschichtlichen Offenbarung allmählich d. h. in einem mit innerer Nothwendigkeit particularistisch gearteten Nacheinander vollziehen. Die dogmat. Bedeutung der Offenbarungs-Oekonomie in Israel und der heidnischen Völkerwelt wird also im II. Cap. (Oekonomenologie) zu behandeln sein. Hier wird uns auch die für den christlichen Heilsglauben entscheidende Bedeutung der alttestamentlichen Offenbarungsurkunde entgegen-

treten, und zwar als heilsgeschichtlich-bezeugte (§ 28) in ihrem specifischen Unterschiede von der universal-geschichtlichen Selbstmanifestation Gottes innerhalb der Heidenwelt (§ 29). Sofern aber beide: die heilsgeschichtlich-particulare und die zeitgeschichtlich-universale Heilsanbahnung auf eine „Fülle der Zeiten" (πλήρωμα τῶν καιρῶν Eph. 1, 10; προθεσμία Gal. 4, 2 ff.) hinweist, wird die dogmatische Pleromatologie (Cap. III) den Zielpunkt (τέλος Röm. 10, 4) für die Erscheinung Christi als des Welterlösers ins Auge zu fassen haben (§§ 30 f.).

In der Lehre vom ewigen Heilsrathschluß als einem universellen (§§ 26 f.) werden wir gegen den Schein einer Veränderlichkeit in Gott zu kämpfen und gegenüber dem (reformirten) decretum horribile (einer vorherbestimmten massa perditionis) die allumfassende göttliche Liebesabsicht zu betonen haben. In der Lehre von der göttlichen vorbereitenden Heilsökonomie muß der Irrthum einer magisch-zauberhaften Universalität göttlichen Heilswillens bekämpft und die Berechtigung einer allmählich fortschreitenden Heilspädagogie (in Israel und der Völkerwelt) nachgewiesen werden (§ 28 f.). Endlich soll die Pleromatologie uns zeigen, wie Gottes Wege — die uns oft wie Um- und Irrwege erscheinen — gewiß zum Ziele führen: zur Heilsbestimmung der Menschheit in Christo Jesu, dem Gottes- und Menschensohne.

§ 25. Zusammenfassung.

1. Im Anschluß an die bisher betrachtete Heilsfähigkeit und Heilsbedürftigkeit der Menschheit (Abschn. I u. II) erscheint ihre Heilsbestimmung von Seiten Gottes als die dritte bedingende Voraussetzung für das Ziel (τέλος) der Heilsverwirklichung in Christo.

2. Wir werden daher als Grundlage dogmatischer Teleologie (Abschn. III) zunächst (Cap. 1) mit Hinweis auf den für uns bestehenden Gegensatz von göttlichem Zorn- und Liebeswillen den ewigen Heilsrathschluß (πρόθεσις) als universelle Bestimmung der Menschheit zum Heil ins Auge zu fassen haben (Cap. 1: Protheſiologie).

3. Der ewige göttliche Heilswille bahnt sich aber zeitgeschichtlich an durch eine Offenbarungsökonomie (Cap. 2), volks-

thümlich begrenzt (particularistisch) in Israel (§ 28), alle Völker umfassend (universalistisch) in der Heidenwelt (§ 29). — Zielsetzlich verwirklicht sich Gottes Heilswille in der „Fülle der Zeiten" (Cap. 3, Pleromatologie), d. h. in dem für Israel und die Völkerwelt geeigneten und gottgewollten Zeitpunkt der Erscheinung Christi, des Welterlösers, (§§ 30 f.).

a) Die biblische Begründung für den ganzen Abschnitt, den wir als dogmatische Teleologie bezeichnen, ist später (§ 26 ff.) im Einzelnen durchzuführen. Hier möchten wir für unsere einleitende Betrachtung nur das wichtige, ja entscheidende Moment betonen, daß nach dem Zeugniß Jesu und der Apostel die gesammte alttestamentliche Schrift auf die Erfüllung des Heilswillens in Christo als dem Zielpunkte (τέλος) der Gnadenwege Gott hinweist. Denn Er ist gekommen, das „Gesetz und die Propheten" nicht aufzulösen, sondern „zu erfüllen" (πληρῶσαι Matth. 5, 17 ff.). „Auf daß die Schrift erfüllet würde" — ist der stete Refrain für das Lehren und Leben Jesu (Matth. 1, 22; 2, 15; 4, 14; 8, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 54 ff.; 27, 35; Luk. 4, 21; 21, 22; 24, 25. 44 ff.; vgl. mit Joh. 13, 18; 17, 12; Apostg. 1, 16; 3, 21; 17, 2 ff.; 1 Kor. 15, 3; Jak. 2, 23). Und dadurch, daß das „Reich Gottes" in ihm herbeigekommen ist, zeigt es sich erst, daß „die Zeit erfüllt war" (Mark. 1, 15; Gal. 4, 4). „Moses und die Propheten" (Luk. 16, 29), ja die ganze Schrift (Joh. 5, 39 ff.) weist auf ihn hin. Und obwohl er (im Geiste) schon die alttestamentliche Vorbereitungszeit durchlebte und durchwebte (Joh. 1, 5 ff.; 8, 56 ff.; 1 Kor. 10, 4), so ist doch der im Fleisch Erschienene „Zielpunkt des Gesetzes" (τέλος τοῦ νόμου Röm. 10, 4). In dem alttestamentlichen אַחֲרִית הַיָּמִים (Jes. 2, 2; Micha 4, 1; Dan. 10, 14, vgl. 1 Mos. 49, 1) ist beides enthalten: das teleologische Moment im Hinblick auf die Erscheinung Christi in der „Fülle der Zeit" (s. o. Gal. 4, 4 vgl. mit 1 Kor. 10, 11), und das eschatologische im Hinblick auf das abschließende Ende bei der Wiederkunft Christi (Matth. 24, 13 f.; Luk. 21, 9; 1 Kor. 15, 24). Das Endziel im absoluten Sinne (συντέλεια Matth. 13, 39 f.; 24, 3) bleibt die ἀποκατάστασις πάντων, ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος πάντων ἁγίων αὐτοῦ προφητῶν ἀπ' αἰῶνος (Apostg. 3, 21; 17, 2 f.), das heißt nicht: die Wiederbringung „Aller", sondern die zielsetzliche Herstellung alles dessen, was nach Gottes Rathschluß auf Grund der Prophetie von Anfang her geschehen sollte zum Heil der Menschen (vgl. 1 Petr. 1, 10 f.; 2 Petr. 2, 19). Wir folgen mit unserer Dreitheilung der dogmatischen Teleologie jener paulinischen Auffassung, wie sie namentlich Eph. 1, 3—11 zu Tage tritt. Denn hier wird das „Geheimniß seines Willens" a) als ewiger Heilsrathschluß (πρόθεσις vgl. Röm. 8, 28; Eph. 3, 11; 2 Tim. 1, 9) bezeichnet; sodann b) die οἰκονομία in der Herbeiführung des Zieles (Eph. 1, 10), und end-

lich c) das πλήρωμα τῶν καιρῶν mit Hinweis auf das ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ hervorgehoben (vgl. Gal. 4, 1—4).

b) Die altkirchliche Dogmatik ſuchte durch den Artikel, der das decretum oder consilium salutis als die benevolentia Dei erga hominem lapsum behandelt, den Uebergang von der Sündenlehre zur Chriſtologie zu machen. Das iſt durchaus conſequent und ſyſtematiſch richtiger, als wenn z. B. Luthardt (Comp. § 32) die „Lehre vom Rathſchluß Gottes“ (de praedestinatione) vor der Schöpfungs- (§ 33 ff.) und Sündenlehre (§ 40 ff.) behandelt. Der Fehler der altdogmatiſchen Darſtellung beſteht nur darin, daß ſie 1. die Lehre vom ewigen Heilsrathſchluß ſofort mit der Frage nach der perſönlichen Heilsaneignung (ordo salutis) und Erwählung (electio) der Einzelnen zuſammenfaßt und vermengt, wodurch die Idee der Univerſalität jenes ewigen Heilswillens (voluntas Dei universalis seu generalis) von vorn herein problematiſch wird. Sodann aber kommt die voluntas Dei universalis als eine ordinata (reſp. conditionata) nicht zu voller Geltung, weil bei ihrer Einordnung in das „Syſtem“ die wichtige Frage nach der oeconomia salutis, d. h. der vorbereitenden Offenbarung in Israel und der Heidenwelt nicht näher erörtert wird. Es fehlt den a. DD. jener Sinn für die hiſtoriſch-genetiſche Behandlung des göttlichen Heilswillens unter dem Geſichtspunkte dogmatiſcher Teleologie, wie ſie auf Grund der ewigen Protheſis in der Oekonomenologie und Pleromatologie zu Tage tritt. Daraus erklärt ſich jene bedenkliche Vermiſchung alt- und neuteſtamentlicher Offenbarungsſtufe (ſ. w. u. § 28, b).

c) Neuerdings hat namentlich v. Hofmann (Schriftbew. 3. u. 4. Lehrſtück) dem Bedürfniß einer dogmatiſchen Teleologie und Oekonomenologie durch ſeine heilsgeſchichtliche Methode Rechnung getragen (ſ. w. u. § 28, c). Die ganze Dogmatik unter dem Geſichtspunkt der „Oekonomie“ des Vaters, des Sohnes und des h. Geiſtes zu behandeln (wie es z. B. Al. Schweizer in ſeiner determiniſtiſchen Weiſe thut) dürfte inſofern bedenklich ſein, als der dreieinige Gott ſelbſt dadurch in den Prozeß des Werdens (à la Hegel) herabgezogen zu werden droht (ſo bei Martenſen u. A.). Daher erſcheint es mir von großer Wichtigkeit, den (metaphyſiſchen) Ewigkeitsgrund göttlichen Heilswillens ebenſo zu betonen (gegen A. Ritſchl), als die allmähliche (teleologiſche) Continuität ſeiner anbahnenden Heilsoffenbarung (gegenüber den a. DD.). Dann erſt werden wir im Stande ſein die voluntas Dei universalis als eine vol. ordinata et conditionata zu verſtehen und zu erfaſſen.

Erstes Capitel.

Der Heilsrathschluß.

(Protheſiologie.)

§ 26. Die Vermittelung göttlichen Zorn- und Liebeswillens im ewigen Rathschluß der Versöhnung.

1. Der Heilswille Gottes, der uns Christen als Zeugniß seiner Vaterliebe von Jugend auf nahe gebracht und so gleichsam zu selbstverständlicher Gewißheit geworden ist, erscheint dem außer dem Kreise der Heilsoffenbarung stehenden Natur-Menschen wie eine große, ungelöste Zweifelfrage. Zu allen Zeiten und unter allen Völkern, soweit sich bei ihnen ein religiöses Bewußtsein findet (§ 29), ist stets das Gefühl des Gotteszornes über das Böse das Nächstliegende. Und das dunkle, beunruhigende Schuldbewußtsein geht dann Hand in Hand mit dem Bedürfniß nach Sühne. Dazu kommt, daß die Todesfurcht in schreiendem Widerspruch steht zu dem unaustilgbaren Lebensbedürfniß (s. o. § 24). Jene Gewissensunruhe und diese Todesangst dürfen wir als Zeugniß dafür ansehen, daß der Mensch thatsächlich nicht mehr im Kindesverhältniß zu Gott steht (§§ 21 ff.). Ja, der gottentfremdeten Menschheit ist der Zorn Gottes viel unmittelbarer gewiß und leichter zu verstehen, als die Zusage göttlicher Vaterliebe. Der Tod ist ihr gewisser, als das Leben. Daher fehlt allen heidnischen Naturreligionen der zuversichtliche Glaube an die erbarmende Liebe Gottes.

Aber auch die christliche Gottesidee (§§ 5 ff.) giebt uns nicht ohne Weiteres die Bürgschaft, daß Gott dem Sünder nicht zürne, sondern ihn lieb habe (A. Ritschl), und daß Er einer Sühne nicht bedürfe, um Sünde zu vergeben. Im Gegentheil. Das widerspräche direct dem christlich vertieften Schuldbewußtsein (§§ 18 f.). Je intensiver unter der Zucht göttlichen Geistes die schmerzliche Erfahrung nicht blos des eigenen „Unwerths", sondern der Heillosigkeit der Sünde und Verdammlichkeit des Sünders sich gestaltet; je mehr die geläuterte Selbstkritik des Christen wächst, indem er den im heiligen Gottes-

geſetz dargebotenen Maßſtab der Beurtheilung braucht und in dem reinen Spiegel der in Chriſto offenbar gewordenen Gottesliebe ſich ſelbſt anſchauen, prüfen und richten lernt (§ 22), deſto mehr wird es ihn zu dem ehrlichen Bekenntniß drängen: „Gehe von mir hinaus — ich bin ein ſündiger Menſch.“ Ja, ich weiß es, daß der heilige Gott als ſolcher der Sünde zürnen muß, daß ich als Sünder vor ihm nicht beſtehen kann, ſondern dem Gericht verfallen bin.

Dieſes Gefühl der Verdammlichkeit iſt nun aber nicht blos ein Beweis der verlorenen Kindesſtellung zu Gott, ſondern zugleich ein uns niederſchlagendes Zeugniß der durch den Eintritt der Sünde veränderten Stellung Gottes zur Creatur. Sein inneres, heiliges Weſen (§§ 5 ff.), ſeine Weſensgerechtigkeit und Liebe bleiben zwar ewig unverändert, ſich ſelbſt gleich. Aber ſein Weltverhältniß muß durch den Eintritt der Sünde — als einer Frucht böſer „Freiheit“ (§§ 19 f.) — inſofern ſich modificiren, als die Heiligkeit Gottes die Nothwendigkeit jener (meta-ethiſchen) Selbſtbewahrung in ſich ſchließt (§ 6, 2), die ſich als Reaction wider das Böſe kund giebt (ſ. o. S. 269 f. § 9, 1). Es muß ſich die göttliche Majeſtät, die heilige Allmacht ſeines Willens dem ſchuldvollen Widerſpruch der Creatur gegenüber durchſetzen, wenn anders das Böſe nicht den Sieg behalten oder die geſammte göttliche Weltordnung zunichte machen ſoll. Das iſt der gewaltige (objective) Hintergrund unſeres herzzerreißenden (ſubjectiven) Schuldbewußtſeins. Nicht als leidenſchaftliche (momentane) Erregung oder als aufwallendes (zeitweiliges) Pathos ſoll jener vollberechtigte Gotteshaß gegen das Böſe und deſſen dämoniſchen, die Ehre und Herrlichkeit Gottes antaſtenden Hintergrund (§ 20) vorgeſtellt werden. Im Gegentheil. Der göttliche Zornwille ſelbſt iſt — im Hinblick auf die Sünde, auch wenn wir ſie als eine blos mögliche denken — innerlich nothwendig und inſofern ein ewiger, ſeinem heiligen Weſen entſprechender (ſ. o. S. 534 f. § 23, 2). Obwohl er der zeitlich entſtandenen (wirklichen) Sünde gegenüber ſich zeitlich als Strafe — im Gericht der Todesverhängung (§ 24) — kund giebt, folgt doch aus der Idee des heiligen und gerechten Gottes, daß

er die Sünde als solche hassen und verdammen muß. Für Gott, wie für den Gottesmenschen ist der Haß gegen das Böse die schlechterdings nothwendige Kehrseite wahrer Liebe. Es wäre eine schwächlich-salzlose, ja eine schlechthin unethische (unrein-sündliche oder selbstisch-sinnliche) Liebe, eine Liebe, die, wie Dante sagt, „in die Hölle führt", wenn sie nicht reagirte wider das selbstisch Böse. Für den ewigen Gott, der als die heilige Liebe sich uns in Christo offenbart, trägt daher auch der Haß wider die Sünde den Charakter der Ewigkeit, weil innerlicher Nothwendigkeit. Ist doch die Schuld der einmal factisch eingetretenen Sünde an und für sich betrachtet eine ewige, resp. in infinitum todbringende (§ 24), wenn nicht in gottgemäßer Weise Sühne und Vergebung eintritt. Sofern die Sünde als schuldbedingende nie ungeschehen gemacht, bezw. von Gott übersehen und ignorirt werden kann, hat sie ein gestörtes Verhältniß zwischen Gott und der Creatur zur Folge. So würde auch die sündige Menschheit, sofern sie unter der Schuld verhaftet bliebe, Gegenstand des ewigen Gotteszornes, dem Tode und der Verdammniß preisgegeben bleiben müssen, wenn uns nicht die Gewißheit gottgemäßer Sühne dargeboten würde. Ja, von diesem (freilich einseitigen) Gesichtspunkt aus betrachtet, ist die satanisch verfestigte Sünde (§ 22, 2), die den „ewigen Tod" gebiert (s. o. S. 518 ff.) mit der menschlich gearteten „Verfehlung" identisch. In beiden Fällen erscheint — abgesehen vom göttlich erbarmenden Heilswillen (s. sub 2) — durch die Sünde als solche das Gemeinschafts-Verhältniß zwischen Gott und Mensch zerrissen und zerstört, der heilige Zornwille ein bleibender, in Ewigkeit fortwährender und in der gerechten Verdammniß des schuldbeladenen Sünders sich kundgebender.

2. Es wäre gleichwohl eine irrthümlich pessimistische — weil einseitig abstracte — Betrachtungsweise, wollten wir nunmehr den Zornwillen Gottes als den entsprechenden (adäquaten) Ausdruck seines Weltverhältnisses fassen. Das widerspräche ebensosehr dem Wesen Gottes, sofern er die Liebe ist (§ 6), als der Eigenart menschlicher Sünde, sofern sie die Heilsfähigkeit (Abschn. I) nicht

aufgehoben hat und die Heilsbedürftigkeit (Abſchn. II) in ſich ſchließt. Wir erkannten ſchon oben (S. 146 ff.) daß der Zorn — wie Luther ſich treffend ausdrückte — als ein „fremdes Werk“ in Gott zu betrachten ſei, d. h. nicht ſeinem Weſen innewohne, ſondern als Kehrſeite ſeiner heiligen Liebe durch die creatürliche Sünde bedingt ſei. Das innerſte „Herz“ Gottes iſt und bleibt „die überragende, inbrünſtige Liebe“, deren wir freilich nur durch Chriſtum (für uns und in uns) gewiß werden, die aber doch als ſolche gerade dem chriſtlichen Glaubensbewußtſein feſtſtehen muß. Andererſeits kann weder die auf Gottesgemeinſchaft hinzielende Heilsſehnſucht der ſündig gewordenen Menſchheit (§ 19, 3), noch auch der ſchöpferiſch geoffenbarte Liebeswille Gottes (§§ 12 f.) als durch den Eintritt des Böſen ſchlechterdings zerſtört angeſehen werden. Jenes würde der für uns feſtſtehenden Thatſache menſchlicher Heilsfähigkeit (Abſchn. I) und Heilsbedürftigkeit (Abſchn. II) widerſprechen, ſofern in beiden der Unterſchied menſchlicher und ſataniſcher Sünde ſich kund gab. Dieſes aber würde das innerſte Weſen Gottes antaſten, ſofern Er als die ewige Liebe auch die einige Lebensquelle iſt. Es bliebe kein Raum für ihre Selbſtbethätigung gegenüber der von ihm und zu ihm geſchaffenen Creatur. Schon das Daſein und Leben der trotz Sünde und Tod von Gott erhaltenen Welt (§ 13), insbeſondere aber jener unaustilgbare Gotteshunger einer trotz der Sünde gottſuchenden Menſchheit ſind der empiriſche (ſubjective) Erweis ſeines unaufgehobenen Liebeswillens. Die Unverbrüchlichkeit ſeiner Liebe, die wir als Treue (ſ. o. S. 278 ff.) charakteriſirten, wird auch dem gefallenen Menſchen gegenüber ſich als Gnade und Barmherzigkeit erweiſen, wenn anders in der ſündigen Welt noch ein Gottes würdiges Object ſeiner Liebe, ein „Reſt der Gottesbildlichen“ (ſei es auch nur als scintillula) vorhanden iſt. Selbſtverſtändlich unter Wahrung ſeiner heilig ordnenden Gerechtigkeit, die ſich ja — wie wir geſehen — mit ſeiner Liebestreue deckt!

Obwohl nun in dem Gewiſſen auch des gefallenen Menſchen ein ſolcher „erlösbarer Reſt“ des gottgeſetzten Urbildes (§ 16) noch

vorhanden ist, obwohl mit der Lebenssehnsucht auch die Lebenshoffnung unaustilgbar in ihm zittert, gelangt er doch von sich aus zu keiner Gewißheit der Liebes- und Lebensgemeinschaft Gottes mit ihm. Vielmehr erscheint ihm (s. o.) der Zornwille Gottes, den er als Sünder empfindet, in Widerspruch stehend zu dem Liebeswillen, an den er glauben soll. Tod und Leben, Unheil und Heil, Strafgerechtigkeit und vergebende Gnade, geängstetes und befriedetes Gewissen — sie stellen sich dem unversöhnten Menschen dar wie eine unüberbrückbare Kluft, in die er zu versinken droht. Die Ungewißheit aber in Betreff der göttlich vergebenden und verzeihenden Liebe ist die eigentliche Hölle, in der sich der innerlich seiner Sündenschuld bewußt gewordene Mensch zerquält und zermartert.

Kann denn solch ein Gegensatz, ja solch ein „Widerspruch" in Gott selbst durch die Sünde wachgerufen worden sein? Stellen sich in ihm Gerechtigkeit und Liebe, Zornwille und Gnadenwille wirklich als „unversöhnliche" Gegensätze gegenüber? Für das Bewußtsein des „unversöhnten" Menschen allerdings. Ja, je mehr sein Gewissen geweckt, sein Schuldbewußtsein vertieft ist, desto unüberbrückbarer erscheint ihm jene Kluft. Und doch kann in Gott selbst kein „Widerspruch" gedacht werden, geschweige denn wirklich vorhanden sein. Wo und wie finden wir die Lösung, die uns Erlösung aus der Hölle zweifelnder Ungewißheit verbürgt? Die allgemeine Zusage: Gott ist ein „verzeihender Vater"; er braucht keine „Versöhnung", sondern will nur, daß wir uns mit ihm „versöhnen" d. h. die Willensfeindschaft wider ihn auf Grund seiner „vergebenden Liebe" überwinden und uns unserer „Gotteskindschaft" zuversichtlich getrösten (Ritschl) — ist eben nur möglich auf Grund jenes Heilsrathschlusses der Versöhnung, der uns in Christo thatsächlich offenbar und gewiß geworden, aber im Herzen Gottes selbst seinen ewigen Grund haben muß, wenn anders wir unserer Heilsbestimmung gewiß werden und zu voller, innerlicher Heilszuversicht gelangen sollen.

3. Ueber das Wie der von uns als nothwendig erkannten Vermittelung jenes tief empfundenen Gegensatzes zwischen göttlichem

Zorn- und Liebeswillen läßt sich a priori schlechterdings nichts bestimmen. Die aus dem Schuldbewußtsein des Menschen (sub 1) und der überragenden Gottesliebe (2) hergeleitete ethische-religiöse *Forderung* (Postulat) einer *Versöhnung* bliebe ein ungelöstes Problem, ja ein herzzerreißender Widerspruch, wenn nicht Gott selbst das „Geheimniß" seines *ewigen Heilsrathschlusses* der Menschheit durch Wort und That — also *heilsgeschichtlich* (s. Cap. 2) — kundgethan hätte. Außer Christo weiß die Menschheit wohl von einer zu versöhnenden, aber schlechterdings nichts von einer *versöhnten* Gottheit. Aus den Thatsachen des Heils, wie sie sich durch den „Christus für uns" (objectiv) darstellen und durch den „Christus in uns" (subjectiv) zur beseligenden Glaubensgewißheit geworden sind — können wir allein ein Verständniß gewinnen für die Bedeutung des *ewigen Heilsrathschlusses* als eines Rathschlusses der *Versöhnung*. Auch hier erweist sich die innige Verknüpfung unseres *Real-* und *Idealprincips* als Schlüssel für die Lösung des Problems.

Nicht ein „Uebersehen der Sünde", nicht ein bloßes „Zudecken der Schuld", noch auch eine bloße „Zusage der Verzeihung" — um etwa die „Scheu beim Verkehr mit Gott" wegzunehmen (Ritschl-Herrmann) — ist im Stande, die Unruhe im Gewissen des schuldbewußten und angefochtenen Menschen zu heben und den Glauben an die barmherzige Gottesliebe *fest* zu begründen. Das vermag nur eine solche Selbstbezeugung des Heilsgottes (§ 7 ff.), die mit der Gewißheit *vollgiltiger Sühne* auch die Heiligkeit göttlicher Zornoffenbarung über die Sünde (s. o. sub 1), sowie die überragende Macht seiner barmherzigen Liebe (sub 2) wahrt, bewährt und uns in heilsvergewissernder Weise offenbart (§ 28 ff.). Denn die Sünde ist eben — wie wir eingehend nachgewiesen haben (§ 18 ff.) — nicht bloß Aufhebung unseres normalen Willensverhältnisses zu Gott (also abnormes Verhalten), sondern wirkliche Störung des ursprünglich gottgewollten und gottgesetzten Gemeinschafts-*Verhältnisses*. Daher muß — soll anders dieses auf *Gegenseitigkeit* beruhende Verhältniß *wiederher-*

gestellt werden — nicht bloß der Mensch mit Gott (subjectiv) versöhnt werden, sondern Gott selbst auf Grund einer vollgültigen (objectiven) Sühne sich der Welt versöhnend d. h. als Versöhner und Versöhnter offenbaren, wenn anders das normale, für uns erlösungskräftige und überzeugende Liebesverhältniß Gottes zur Welt hergestellt und verbürgt erscheinen soll. Und wie die Sünde thatsächlich das Kindschaftsverhältniß zerstört hat, so muß auch der Heilsrathschluß die Wiederherstellung der Kindschaft durch göttliche Initiative in voller Wirklichkeit (obj. Realität) umfassen.

Dem christlichen Glaubensbewußtsein entspricht also nur diejenige Auffassung des göttlichen Heilswillens, die ihn als freien und ewigen Liebesrathschluß des dreieinigen Gottes — denn nur dieser hat sich uns als Heilsgott erwiesen (§ 7) — zur Versöhnung der Welt durch Christum in Kraft des heiligen Geistes begreift. Nur wenn Gott als der Vater in dem Sohne die Menschheit als Gegenstand seiner versöhnenden Liebe anschaut und durch den heiligen Geist das in Sünden erstorbene Geschlecht als ein zur Kindschaft wiedergeborenes an sein Vaterherz nimmt, deckt sich im Heilsrathschluß der heilige Zorn- und Liebeswille, der „Ernst" der Gerechtigkeit und die „Güte" gnadenreicher Erbarmung. Das wird der ganze zweite Haupttheil unserer Dogmatik im Einzelnen zu begründen haben. Hier handelt es sich nur darum, die Ewigkeit und Freiheit jenes Heilsrathschlusses zu beleuchten und vor Mißverstand zu schützen.

Obwohl die Sühne selbst gegenüber der zeitlich entstandenen Sünde erst in der Fülle der Zeit (heilsökonomisch s. §§ 28 ff.) zur Verwirklichung gelangt (§ 40), so muß doch der Heilsrathschluß als solcher ein ewiger sein. Denn er greift hinein in das trinitarische Innenleben Gottes (§ 7) und kann daher, wenn wir dem göttlichen Wesen nicht Veränderlichkeit zuschreiben oder den festen Grund unseres Heils gefährden wollen, nur zeitlos oder vielmehr überzeitlich gedacht werden, wie der Schöpfungsrathschluß (§ 12). Der Heilsrathschluß ist die durch die Sünde bedingte (modificirte) Gestalt seines schöpferischen Liebeswillens. Da nun alles zeitlich sich Ver-

wirklichende Gott ewig „gegenwärtig“ ist (§ 8, 1), so muß auch die Idee des Heils in Gott über alle Zeiten erhaben sein. Das verbürgt uns den festen, von unserer Mitwirkung schlechthin unabhängigen Grund unserer Heilsgewißheit, sofern der Vater von Ewigkeit her die Menschheit als eine versöhnte und mit ihm geeinte im Sohne schaut. In der Ewigkeit des Heilsrathes wurzelt das „allein aus Gnaden“ — jenes „ewige Erbarmen“, das unsern „Anker ewig hält“.

Für den schlichten Christenglauben ist das eine tröstliche Gewißheit, für den denkenden Menschen aber ein schwer zu fassendes Problem. Mit der Ewigkeit, d. h. inneren Nothwendigkeit des göttlichen Heilswillens scheint auch die Ewigkeit und Nothwendigkeit der Sünde gesetzt zu sein. Hat Gott ewig das Heil gewollt, so muß er — so meinen die Deterministen — auch das Unheil gewollt haben. Dieser voreilige (Trug-)Schluß beruht aber darauf, daß man in Gott die Vorherbestimmung und das Vorherwissen nicht unterscheidet (s. o. § 8, 2). In ewiger Voraussicht der Sünde, deren „Möglichkeit“ allerdings von Gott, aber nur als Freiheitsprobe geordnet ist (s. o. §§ 18 ff.), hat er auch ewig den Heilsrathschluß gefaßt. Dieser erscheint also wohl durch die eintretende Sünde bedingt, ist aber nie und nimmermehr der Grund für die wirklich eintretende Sünde. Daß auch hier nur die Selbstbeschränkung und Selbstbedingung des geordneten Allmachtswillens uns vor der Sackgasse eines unerträglichen Widerspruchs bewahrt, liegt auf der Hand.

Mit dem Freiheitsgrund der Sünde von Seiten der Creatur steht und fällt aber auch der Freiheitsgrund des „ewigen Erbarmens“ von Seiten Gottes. Wie die Ewigkeit des Heilsrathschlusses keineswegs die Nothwendigkeit der wirklichen Sünde in sich schließt, so auch nicht die von speculativer Seite so gern betonte Nothwendigkeit der Menschwerdung auch abgesehen von der Sünde. Dieser (pantheistisch-mystisch gefärbten) Idee gegenüber müssen wir den ethischen Freiheitsgrund göttlich-versöhnender Liebe mit Entschiedenheit festhalten und behaupten. Der Heilsrathschluß verlöre sonst seinen specifischen Charakter als herablassende Gnade (d. h. Liebesgesinnung Gottes gegenüber dem schuldigen und verdienstlosen Sünder, § 9, 2), d. h. es würde dadurch seine ethisch-religiöse und herzgewinnende Bedeutung in Frage gestellt. Ist doch das Mitleid Gottes mit der heilsfähigen und heilsbedürftigen Creatur das überragende, selbst harte Herzen brechende Motiv seiner Vaterliebe. Dieses Motiv wird beseitigt oder wenigstens verdunkelt, wenn wir die aus erbarmender Liebe zur verlorenen Welt von Gott beschlossene Sendung seines Sohnes zu einem gleichsam

naturnothwendigen Product der Welt- und Menschheitsentwickelung machen wollten. Freilich ist wie der Heilsrathschluß, so auch die in Christo verwirklichte Versöhnung selbst keineswegs ein „zufälliges Gut" (bonum occasionatum). Davor schützt uns schon die Ewigkeit und die innere, in Gott selbst ruhende Motivirtheit seines Heilswillens. Sein ewiges Erbarmen — mag es für *uns* auch unergründlich sein — ist doch nicht grundlos. Erst die durch die Sünde in sich zersplitterte und aus der Gotteskindschaft gefallene Menschheit *bedarf* der Wiederherstellung (der Recapitulation, ἀνακεφαλαίωσις) durch den menschgewordenen Sohn als Versöhner. Und das beruht auf der *Ewigkeit* und *Freiheit* seines den Sünder suchenden und die *Menschheit* erneuernden h. Liebeswillens. Inwieweit dieser Liebeswille — trotz des scheinbar particularen Erfolgs — ein *universeller* ist, d. h. die Menschheit als solche zum Heil *bestimmt* hat, wird der nächste Paragraph zu untersuchen haben.

§ 26. Zusammenfassung.

1. Sowohl aus der Eigenart christlich vertieften Schuldbewußtseins (§§ 19 ff.), als aus dem Wesen göttlicher Heiligkeit (§ 6, 1) ergiebt sich uns, daß der selbstherrliche Gott (§§ 7. 10) das Böse hassen und seinen *ewigen Zornwillen wider die Sünde* im verdammenden Strafgerichte kundgeben und durchsetzen muß (§ 23 f.).

2. Andrerseits dürfen wir im Hinblick auf die überragende Macht göttlichen Erbarmens (§ 9) den Schluß ziehen, daß sein *ewiger Liebeswille* der zu ihm geschaffenen, heilsfähigen (§§ 1 ff.) und heilsbedürftigen (§§ 16 ff.) Menschheit gegenüber nicht aufgehoben sein kann.

3. Die Vermittelung dieses Gegensatzes erscheint für das Glaubensbewußtsein des Christen durch *den ewigen und freien Heilsrathschluß der Versöhnung* bedingt und derart verbürgt, daß sich der überweltliche Liebeswille des dreieinigen Heilsgottes nicht ohne Selbstbejahung des durch sein Weltverhältniß bedingten heiligen Zornwillens vollziehe.

Den *Schriftbeweis*, sowie die *kirchliche* und *apologetische* Begründung dieses Paragraphen gebe ich, um den Zusammenhang nicht zu durchbrechen, erst nach Abschluß von § 27.

§ 27. Die Allgemeinheit (Univerſalität) des Heilsrathſchluſſes (Prädeſtination).

1. Der göttliche Heilswille, wie wir ihn als ewigen und freien Liebesrathſchluß der Erlöſung und Verſöhnung in Chriſto kennen gelernt (§ 26), verbürgt uns keineswegs die ſchließliche Seligkeit aller Einzelnen. Denn dieſe iſt — wie wir ſpäter nachweiſen werden (Abſchn. V) — ſtets mit bedingt durch die innerlich-perſönliche Zugängigkeit des heilsfähigen und heilsbedürftigen Menſchen. Und Gott, als ein Gott heiliger und liebevoller Ordnung, kann und will Niemandem das Heil aufzwingen. Sein Liebeswille, als ein freier und freimachender, iſt für die Einzelperſon ein heilsordnungsmäßig ſich vollziehender. Er wirkt nicht wie eine Naturgewalt, ſondern als eine geiſtig zeugende und überzeugende Geiſtesmacht. Gleichwohl können und müſſen wir, ſofern wir den göttlichen Heilsrathſchluß unter dem Geſichtspunkt reichsgeſchichtlicher Zielſtrebigkeit (Teleologie) betrachten, die Allgemeinheit (Univerſalität) ſeines erlöſenden und verſöhnenden Liebeswillens behaupten.

Darin unterſcheidet ſich die dogmatiſche Protheſiologie (ſ. o. S. 562 f.) von der ſpäter (Abſchn. V) zu beleuchtenden Charitologie (§§ 44 ff.) und Piſteologie (§§ 51 ff.). Bei der Lehre vom allgemeinen (univerſellen) Heilsrathſchluß tritt die Idee der Prädeſtination der Menſchheit als ſolcher zum Heil durchaus in den Vordergrund. Wir präjudiciren dadurch weder dem „Wie“ der perſönlichen Heilsaneignung durch den h. Geiſt (Erwählung, Berufung, Erleuchtung, Erweckung ꝛc. ſ. §§ 43 u. 51 ff.), noch dem „Daß“ eines trotz univerſeller Berufung particulariſtiſchen Erfolgs (§§ 60 f.). Da kommt eben die verwickelte Freiheitsfrage reſp. die Verhältnißbeſtimmung der göttlichen Gnade zur perſönlichen Heilsempfänglichkeit des Einzelnen mit in Betracht. Wir ſchützen uns aber vor dem verhängnißvoll particulariſtiſchen (auguſtiniſch-calviniſtiſchen) Prädeſtinatianismus lediglich dadurch, daß wir in der nachfolgenden Darlegung den ſeinem Weſen nach allgemeinen, weil auf ein „Reich Gottes“ abzielenden Heilswillen Gottes (auch wo es ſich um Verwerfung und Erwählung der Einzelnen handelt) als einen innerlich bedingten und geordneten (voluntas conditionata et ordinata) zu erfaſſen ſuchen, der nur in der Art ſeiner heilsgeſchichtlichen Selbſtbezeugung und Durchführung (§§ 28 f.) einen zeitweiligen Particularismus zu Tage treten läßt.

Als Eine, in dem ersten Adam (prototypisch) zusammengeschlossene, war die Menschheit Gegenstand göttlichen Schöpfungsrathes (s. o. §§ 12, 2; 16, 2). Als Eine, im zweiten Adam (antitypisch) unter Ein Haupt befaßte, ist sie der Gegenstand göttlichen Wohlgefallens (§ 26, 2). Und bei der Allgemeinheit der Sünde (§§ 21 f.), sowie bei der gleichen Unfähigkeit Aller sich das Heil selbst zu beschaffen oder irgendwie zu verdienen (§ 22, 1), kann und wird auch der Liebeswille des erbarmenden Gottes oder die allein heilskräftige Gnade an und für sich betrachtet sich auf Alle erstrecken. In diesem Sinne, müssen wir sagen, ist die Menschheit — nicht als die zählbare (numerische) Gesammtmenge der Einzelnen, wohl aber als gegliederte (organische) Gesammtheit — ewig zur Heilsgemeinschaft mit Gott in Christo bestimmt d. h. prädestinirt kraft göttlicher Prothesis für ein Reich Gottes in Christo. Der Heilsrathschluß — sofern er eins ist mit dem göttlich gewollten Weltzweck (§§ 12, 2; 14, 1) — trägt nothwendig universellen Reichscharakter. Wie schon die sittliche Welt nur in der Form eines gegliederten Gesammtlebens gedacht werden kann, sofern sich in der persönlichen Entwickelung der Einzelnen die sittlichen Ordnungen Gottes socialethisch verwirklichen sollen, so gilt dies in noch strengerem Sinne von der gottgewollten Heilswelt. Das ergiebt sich bereits aus der ernsten Zusage Gottes, daß er in seiner Erlöserliebe die ganze Welt umfaßt und will, daß Allen geholfen werde und Alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Sodann aber ist es eine selbstverständliche Forderung göttlicher Gerechtigkeit und Gnade, daß Er bei der gleichen Todeswürdigkeit Aller (§ 24) nicht eine gewisse Anzahl willkürlich zum Leben bestimme oder zum Heil erwähle, die Andern aber der Verdammniß preisgebe und verwerfe. Der Universalismus göttlichen Gnadenrathes, d. h. die Prädestination der heilsfähigen und heilsbedürftigen Menschheit zum Heil, ist der Grundstein unserer Heilshoffnung in Christo und zugleich ein nothwendiges Postulat unseres Glaubens an Gottes heilige und gerechte Vaterliebe. Die Menschheit als Ein erlöstes Gottesvolk, als Eine gegliederte Gesammtgemeinde, als ein Reich

Gottes unter der Königsherrschaft Christi, des Gottes- und Menschensohnes (s. § 42) — dies ist, teleologisch-ideal gefaßt, der eigentliche Centralgedanke göttlichen Heilswillens und menschlicher Heilsbestimmung.

2. Es widerspräche aber dem Wesen göttlich freier und befreiender Erlöserliebe (§ 26), sowie dem geschichtlich nachweisbaren Erfolge seiner geordneten Geistwirksamkeit (§§ 28 f.), wenn wir uns jenen Universalismus als einen unbedingten (absoluten) vorstellen wollten. Er verlöre seinen ethisch-religiösen Charakter, wenn er die Ueberwindung des Bösen irgendwie magisch oder nach Art einer zwingenden Naturnothwendigkeit herbeiführen wollte. Ebendeshalb erscheint es aus inneren (moralischen) Gründen schlechterdings unmöglich, daß die göttliche Heilsabsicht sich auf das Reich des Bösen als solches erstrecken oder daß er selbst die dämonische Geisterwelt (§ 20) zum Gegenstand seines universellen Gnadenrathes machen könnte oder wollte, wie der absolute Determinismus es will. Dieser ist — wo er zur Lehre von der schließlichen Beseligung Aller gelangt (Apokatastasis) — ebenso grausam und gottwidrig, als jener particularistische Determinismus, der (kraft eines decretum horribile) eine bestimmte Anzahl von Personen zum Heil, die Andern zum Unheil oder zur Verdammniß bestimmt sein läßt (calvinisch-augustinischer Prädestinatianismus). Denn beiden liegt doch der widerspruchsvolle und schreckliche Gedanke einer willkürlichen Entscheidung oder einer unwiderstehlichen, d. h. für das Freiheitsgefühl des Menschen geradezu unausstehlichen Gnadenwirksamkeit göttlichen Heilswillens (gratia irresistibilis) zu Grunde. Selbst da, wo die menschliche Sünde (die, wie wir § 21 gesehen, die Heilsfähigkeit oder capacitas mere passiva nicht ausschließt) sich in Folge böser Freiheit bis zum Höhepunkt satanischer Verstockung steigert (§ 22), kann der göttliche Heilswille zwar zur Entscheidung drängen, ja kritisch die Verstockung mit herbeiführen, so daß die nothwendige Kehrseite des Heilswillens sich in jener Sündenreife kund giebt, der die gerechte Verdammniß folgt (s. w. u. sub 3). Denn Gott läßt sich nicht spotten und was der

Mensch säet, das soll er erndten. Wer auf das Fleisch säen *will*, der wird und muß schließlich das Verderben erndten. Das ist *auch* göttlich befreiende, weil zur Entscheidung drängende Geistesmacht, gleichsam die dunkle Schattenseite seiner lichtvollen Gnade. Allem Teuflischen gegenüber müßte sonst der göttliche Heilswille gleichsam als Bekehrungszwang d. h. geradezu in terroristischer Uebermacht wirken — was ebenso dem Wesen göttlich geordneter Liebe (§ 6, 3) als dem Wesen satanischer Sünde widerspräche, die als solche — wie wir gesehen (§ 20) — die Erlösungsfähigkeit ebenso ausschließt wie das Heilsbedürfniß.

Aber auch der *menschlichen* Sünde gegenüber zerstört jene abstract-deterministische Auffassung des göttlichen Heilsrathschlusses den specifisch befreienden, in zeitgeschichtlicher Berufungsordnung (s. w. u. §§ 51 ff.) sich kundgebenden Charakter seines Liebeswillens. Auch hier erscheint die Selbstbeschränkung Gottes oder die Selbstbedingtheit seiner Heilszwecke als die nothwendige Voraussetzung seiner geistig und ethisch gearteten Allmacht (s. o. § 8, 3), ja als der Schutzwall gegen naturalistischen und pantheistischen Determinismus. Innerhalb der sündig gewordenen menschlichen Gattungsgemeinschaft ist die Fehlentwickelung zwar eine allgemeine (§ 21), die Unfähigkeit, sich selbst das Heil (ganz oder theilweise) zu beschaffen eine ausnahmslose. Gleichwohl erschien uns (§ 22), je nach dem Grade der gottwidrigen Freiheitsbethätigung, die Heils*empfänglichkeit*, sowie das innere Heils*bedürfniß* als ein mannigfach verschieden geartetes Moment individueller, ethisch-religiöser Entwickelung. An das innerste Gewissen der Einzelnen wendet sich nun der universelle Heilswille durch die zeitgeschichtlich bedingte Berufungsordnung so, daß er ihn *befähigt* Ja oder Nein zu sagen. Um eben einen befreiten Willen (arbitrium liberatum) zu ermöglichen, bindet sich der göttlich-universelle Heilswille selbst an das Gesetz einer ökonomischen und heilsordnungsmäßigen Reichsentwickelung (s. § 28). Dadurch wird die „Freiheit" der Creatur, sofern und soweit sie Gegenstand des ewigen Heilswillens ist, nicht nur nicht aufgehoben, sondern in Wahrheit

erst gesetzt und ermöglicht. Denn auf Grund jener zuvorkommenden, neugebärenden Gnade des heiligen Gottes, die den Einzelnen eingliedern soll und kann in die Reichsgemeinde Christi, wird der sündige, heilsbedürftige, aber auch noch heilsempfängliche Mensch durch göttliche Initiative erst in den Stand gesetzt, als erlöstes und innerlich (durch Sündenvergebung und Schuldentlastung) befreites Wesen nunmehr auch in selbstthätiger Weise sich des ihm aus Gnaden zuerkannten Kindschaftsverhältnisses zu freuen, es sich persönlich anzueignen und im Leben durch ein neues Verhalten zu bewähren (s. §§ 51 ff.). —

3. Gleichwohl bleibt für unser Verstehen und für den speciellen, eigenartigen Vollzug des Heilsrathschlusses das Problem göttlicher Erwählung (Prädestination oder Gnadenwahl) nicht blos bestehen, sondern behält als Glaubenspostulat einen tief bedeutsamen und praktisch hochwichtigen Charakter. Denn nicht der menschlich freie „Entschluß", noch auch das persönliche (subjective) Verhalten, das „Laufen und Rennen" der Einzelnen ist — zeitlich oder causal genommen — der entscheidende Grund für ihre Gotteskindschaft oder ihren Heilsstand innerhalb der Reichsgemeinde Christi, sondern einzig und allein Gottes ewiger, in zeitlicher Berufungsordnung ihnen wirksam entgegenkommender Gnadenwille. Die oben (§ 26, 8) dargelegte Ewigkeit des Heilsrathschlusses, sowie die absolute Unfähigkeit der sündigen Menschen, von sich aus etwas positiv Entscheidendes für seine Erlösung und Versöhnung mit Gott zu thun, steht im Widerspruch mit jener (indifferentistischen oder synergistischen) Ansicht, die der menschlichen „Willensfreiheit" eine theilweise oder gar entscheidende Initiative, resp. Mitwirkung für das Heil zuschreibt. Vielmehr haben wir bereits dargelegt (§ 26), daß Gottes ewiger Liebeswille allein uns als befreiende und erlösende Heilsursache gelten darf. Aber er erweist sich uns auch hier als ein geordneter und bedingter, indem er sich in heilsgeschichtlicher, erzieherischer Allmählichkeit kund giebt, ja in weiser Voraussicht (Präscienz) aller Möglichkeiten die Berufungs- und Erwählungsordnung in seinem Reich dem Bedürfniß der

sündigen Menschheit anpaßt. Daher zeigt sich bei dem nothwendigen zeitlichen Nacheinander in der Berufung der Völker und der einzelnen Personen allerdings ein Particularismus (§ 28), der aber jenem universellen Ziele (s. o. sub 1) entgegenstrebt, nämlich die Menschheit als gegliedertes Ganze zu einem Reiche Gottes in Christo zu vereinigen.

Wie in der verschiedenen, natürlichen Begabung, so zeigt sich auch in der Berufs- und Berufungsordnung mit ihrem mannigfaltigen Erfolge der göttliche Heilswille als ein weise und liebevoll bedingter, indem er die Freiheit der Creatur nicht nur nicht zerstört, sondern eben durch jene reiche Mannigfaltigkeit eine heilsame Entwickelung der Einzelnen wie des Ganzen ermöglicht und befördert. Göttliche Nothwendigkeit und menschliche Freiheit — diese selbstverständlich in ihrer durch das Ganze bedingten und durch das göttliche Reichsziel gesetzten Schranke gedacht — schließen sich hier ebensowenig aus, als bei unserem Glauben an Gottes Weltregierung (§ 14) die ewige Vorsehung (providentia) und die creatürliche Selbstbethätigung (libertas arbitrii). Vielmehr ist diese durch jene mit bedingt, weil der Vorsehungswille eben ein tief motivirter d. h. keine blinde Naturmacht (Fatum, μοῖρα, εἱμαρμένη), sondern geistig wirkende, zeugende und überzeugende Liebesmacht, väterlich fürsorgender und herzbewegender Personwille ist (s. o. §§ 5 u. 9).

Wir werden also auf Grund des ewigen, aber in sich bedingten und geordneten göttlichen Heilswillens ein volles Recht haben, die Gesammtheit derer, die in kindlich vertrauendem Glauben jene Gnadenanerbietung in Christo annehmen und bis ans Ende beharren, als die vor Gottes Auge „Erprobten" zu bezeichnen. Da für Gottes Anschauen die Zeitunterschiede verschwinden, und Gottes alleinwirksame Gnade mit Ausschluß jeder menschlich-verdienstlichen Mitwirkung der entscheidende Grund für die Gotteskindschaft der Gläubigen ist (s. w. u. §§ 51 ff.), so können wir diese — gemäß der heiligen Schrift (s. w. u.) — als die von Ewigkeit zum Heil Vorherbestimmten (προορισθέντες) oder „Erwählten" (ἐκλεκτοί) bezeichnen. Damit ist der göttlichen Prädestination

— trotz dem von uns gewahrten (zielsetzlichen) Universalismus — nur der charakteristische Ausdruck seiner schrankensetzenden Bedingtheit gegeben. „Erwählung" dürfen wir sie insofern nennen, als die im göttlichen Heilsrathschluß umfaßte „Gemeinde der Gläubigen" ohne ihr Verdienst und lediglich kraft göttlich zuvorkommender Liebe aus der Welt ausgesondert (ἐκλογή) und als die mit Christo zusammengeschlossene „Gottesmenschheit" von Ewigkeit her zum Heil bestimmt ist (κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις). Die „Verwerfung" (reprobatio) erscheint dann nur als die nothwendige Kehrseite des positiven Heilswillens, gleichsam als Erweis seines nicht zwingenden, sondern kritischen, zur Entscheidung drängenden, also in diesem Sinne freimachenden Charakters. Nicht als wären diese in der Sünde Beharrenden zum Unheil bestimmt oder der Verdammniß preisgegeben. Das widerspräche direct der göttlichen universellen Liebe und Gerechtigkeit. Gott will nie und nimmermehr „den Tod des Sünders", sondern daß er „sich bekehre und lebe". Er will aber wohl, daß es mit ihm zur Entscheidung, zur „Krisis" komme. Daher bringt er Klarheit (durch sein Geistzeugniß) in das Zwielicht, auf daß „die Sünde überaus sündig werde" — sei es im Lichte seines Gesetzes, sei es durch den gesteigerten Widerspruch wider seinen Heils- und Gnadenwillen. Es liegt unverkennbar — wenn wir so sagen dürfen — ein Respect vor der Freiheit (auch in der Form böser Willensrichtung) darin, daß Gott Niemanden durch seinen Heilswillen vergewaltigen, gleichsam zu seinem Himmelreich „pressen" will. Wer böse ist und es sein und bleiben will — mag seinen Weg bis ans Ende gehen. Gott, als ein Gott überzeugender, aber nicht terrorisirender Liebe wird ihm dann wohl die Uebermacht seines heilig zürnenden Willens schon hier auf Erden im friedelosen Gewissen zu erfahren und allendlich im Weltgericht zu fühlen geben (s. w. u. § 60); aber die Liebesabsicht bleibt eine universelle, die ganze Welt umschließende. Nur muß sie sich auf heilsökonomischem Wege vollziehen d. h. ihren geordneten und bedingten Charakter dadurch erweisen, daß sie sich in geschichtlicher Allmählichkeit der Offenbarungsform — zunächst (particula-

ristisch) in Israel anbahnt (§ 28), um sich sodann (mit universellem Reichsziel) in der gesammten Völkerwelt (§ 29) zu verwirklichen.

§ 27. Zusammenfassung.

1. In Folge des ewigen Heilsrathschlusses (§ 26) ist die heilsfähige und heilsbedürftige Menschheit für das Reich Gottes in Christo bestimmt und als gegliederte Gesammtheit zur Heilsgemeinschaft mit ihm prädestinirt.

2. Dieser universelle Rathschluß trägt nicht den Charakter unbedingter (zwangsweiser) Vorherbestimmung der Einzelnen zum Heil oder Unheil, sondern erweist sich als ein sich selbst bedingender Liebeswille, der befreiend und zur Entscheidung drängend in zeitgeschichtlicher Berufungsordnung (§ 51) an die Einzelnen herantritt.

3. Endziel dieses göttlich geordneten Heilswillens bleibt aber — trotz dem selbstgewollten Ausschluß der dauernd Widerstrebenden (und deshalb von Gott „Verworfenen") — die Beseligung der ohne ihr Verdienst im Glauben Erprobten (und in diesem Sinne von Gott „Erwählten") innerhalb der in Christo als ihrem Haupt zu vereinigenden Gottesmenschheit (§§ 58 ff.).

a) Die für das Bewußtsein des sündigen Menschen so peinliche Gewißheit, daß der h. Gott der Sünde zürnt und als der wahrhaftige, gerechte und seine Ehre wahrende mit innerer Nothwendigkeit (also auch von Ewigkeit her) das Böse haßt und strafen muß, haben wir als biblisch bezeugt, bereits mehrfach erkannt und erwiesen (s. o. § 6 S. 157 ff.; § 9 S. 272 ff.; § 23 S. 551 ff.). Ebenso stellte sich uns heraus (bes. S. 526 und S. 552 ff.), daß gleichwohl Gott den Tod des Sünders nicht will und daß seine überragende Liebe „zu brünstig" sei, so daß er sich seiner „erbarmen muß". Zwar soll „sein Zorn vollendet werden" (Ez. 5, 13), den Niemand stillen kann (Hiob 9, 13; Jer. 15, 14 f.; 17, 4; Ez. 22, 21); denn er „hasset gottloses Wesen" (Ps. 45, 8; vgl. mit 2 Mos. 22, 24; 32, 10 ff.; 5 Mos. 12, 31; 16, 22, 29, 20 ff.; 32, 20 ff.) und will seine Ehre nicht schänden lassen (Ps. 42, 6; 4, 3; 104, 31 vgl. mit 5 Mos. 32, 5); „Eure Untugenden scheiden Euch und Euren Gott" (Jes. 59, 2; 5 Mos. 31, 17). Daher das Gebet: „Herr, straf mich nicht in deinem Zorn" (Ps. 6, 2) und die furchtbare Gewißheit: Das macht sein „Zorn, daß wir so dahin fahren" (Ps. 90, 6 ff.), sein Zorn, der

„nicht abläßt“ (Jeſ. 5, 25; 9, 12 ff.; 10, 4). — Und dieſer Zorn wird auch im N. T. als „bleibend über den Kindern des Unglaubens“ geſchildert (Joh. 3, 36), ſo daß auch hier von einem „zukünftigen Zorn“ (ὀργὴ μέλλουσα Matth. 3, 7; Luk. 3, 7) die Rede iſt. Ja, der Herr ſelbſt nimmt wiederholt Anlaß, vor dem „hölliſchen Gericht“ (κρίσις τῆς γεέννης, κόλασις αἰώνιος) zu warnen (vgl. Matth. 23, 33 mit 25, 41. 46 f. § 60, 3). Der Apoſtel Paulus iſt es aber inſonderheit, der den Heiden gegenüber (Röm. 1, 18 ff.) das gerechte Zorngericht Gottes hervorhebt und den Kindern Iſrael gegenüber, die durch das Geſetz gerichtet werden ſollen (Röm. 2, 12), den Gedanken ausführt, daß das Geſetz „Zorn wirket“ (Röm. 4, 15) und daß das unbußfertige Herz „am Tage des Zorns“ das „gerechte Gericht Gottes“ (δικαιοκρισία τοῦ θεοῦ Röm. 2, 5) zu erwarten habe. Deshalb bezeichnet er die „Kinder des Unglaubens“ als „Kinder des Zornes von Natur“ (Eph. 2, 2 f. vgl. 5, 6 ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας) und weiſt darauf hin, daß Chriſtus, der für uns den „Fluch des Geſetzes“ (κατάρα τοῦ νόμου Gal. 3, 13) getragen hat, auch allein uns herausreißen und bewahren kann vor dem „zukünftigen Zorn“ (ῥυόμενος ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης 1 Theſſ. 1, 10). So werden nach Petrus (2 Petr. 2, 9) die Ungerechten (ἄδικοι) bewahrt „zum Tage des Gerichts als Geſtrafte“ (εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζόμενοι vgl. 2 Petr. 3, 16 πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν). Und ſelbſt der „Apoſtel der Liebe“ Johannes weiß zu ſagen von einer „Sünde zum Tode“ (1 Joh. 5, 16) und von dem „Zorn des Lammes“, wenn gekommen ſein wird „der große Tag ſeines Zornes“, da die „große Kelter des Zornes Gottes“ ſoll getreten und „der Zorn Gottes ſoll vollendet werden“, d. h. zu ſeinem Endziel gelangen (Off. 6, 16; 14, 19; 15, 1: ἐτελέσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ).

Wunderſam erſcheint es, wie man im Angeſicht ſolcher Ausſprüche ſagen kann, es fehle im N. T. „jede Andeutung darüber, daß in der Begründung des Heils durch Chriſtus der Gnadenwille Gottes mit dem Zornwillen in irgend Einer Beziehung zuſammentreffe“ (A. Ritſchl). Schon im A. T. zeigt ſich — ſo im ganzen Opferritual (3 Moſ. 17, 11) — daß die Sühne und Verſöhnung nach Gottes heiligem Liebeswillen der Erweis dafür iſt, daß Gott allein auf dem Wege des Heils das Verlorene retten und wiederbringen könne und wolle. Daher weiſen die Propheten darauf hin, daß er nicht „ewiglich Zorn halten wolle“ (Jeſ. 57, 16; Mich. 7, 9. 18; Pſ. 78, 38; 103, 9). Seine Liebe iſt zu brünſtig, daß er ſich erbarmen muß (Jeſ. 49, 13 ff.; 54, 7; Jer. 31, 20). Und die Zuſage: „Ich habe dich je und je geliebet“ (Jer. 31, 3) weiſt auf den ewigen Grund ſeiner Barmherzigkeit hin. Es iſt ſein Liebes-Eifer (קִנְאָה Jeſ. 9, 7; 63, 15; 2 Moſ. 20, 5 f.), der ihn dazu treibt, die „Gerechtigkeit“ in den Dienſt ſeiner erlöſenden und verſöhnenden Barmherzigkeit zu ſtellen, nicht um die Strafgerechtigkeit (wie Ritſchl meint) zu beſeitigen, gleichſam aus dem Mittel zu thun, ſondern um ſie ſo zu

bewähren, daß sein Heilsrathschluß in vollgerechter Weise zum Vollzug gelange.

Deshalb betont Christus wiederholt, daß der Vater ihn gesandt habe, damit er seinen Willen erfülle (Joh. 12,49; 14,10), daß er leiden mußte (Luk. 24,26.44) nach Gottes „Rath und Vorsehung" (Apostelg. 2,23; 4,28) und sein Leben hingeben zu einem Lösegeld für Viele (Matth. 20,28). Er, der da wollte, daß, wo er sei, auch die bei ihm seien, die der Vater ihm gegeben — weist auf die Liebe Gottes hin, mit der ihn der Vater geliebet, „ehe denn die Welt gegründet ward" (Joh. 17,3—8), „auf daß die Liebe, damit du mich liebest, sei in ihnen" (Joh. 17,26). Weil Gott die Liebe ist (1 Joh. 4,8.16), weil die Liebe „nimmer aufhört" (1 Kor. 13,8), weil Gott die Gerechtigkeit in den Dienst seiner Liebe stellen will (1 Joh. 1,9; Röm. 3,24ff.) hat er uns nicht „gesetzt zum Zorn", sondern „zum Besitz der Seligkeit durch unsern Herrn Jesum Christ" (1 Thess. 5,9). Daraus erklärt sich, daß und warum er von Ewigkeit die Welt geliebt (Joh. 3,16) und seinen Sohn gesandt zur Versöhnung unserer Sünden (2 Kor. 5,18ff.). Und zwar hat Gott das gethan, „da wir noch Sünder waren" (Röm. 5,8ff.), um festzustellen (*συνίστησιν*) seine Liebe gegen uns, damit wir durch Christum „gerettet würden vor dem Zorn" (v. 9). Nicht als ob der anfangs zürnende Gott durch Christi Blut und versöhnende That erst zur Liebe bewegt würde. Nein — Er selbst hat in diesem Versöhnungsrathschluß eine solche Verwirklichung seiner barmherzigen Liebe geschaffen, damit sein gerechter Zorn über die Sünde zugleich dadurch bejaht werde.

In diesem Zusammenhange führt namentlich Paulus den Gedanken weiter aus, daß und warum jener Heilsrathschluß als Rathschluß der Versöhnung ein ewiger sei, und in welchem Sinne er sich auf die ganze Menschheit erstrecke, also den Charakter der Universalität trage. Diese Ausführung begründet nur eingehender, was in der gesammten Schrift und namentlich auch in dem Selbstzeugniß Jesu uns entgegentritt.

Um jeglichen menschlichen Selbstruhm zu Schanden zu machen und den Gnadenwillen Gottes als den allein unser Heil bestimmenden darzulegen, betont Paulus die göttlich-ewige *πρόθεσις*, wie er es namentlich 2 Tim. 1,9 in paränetisch-praktischer Weise motivirt: *οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν, τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων*. Zugleich aber weist er auf den „Einen Mittler zwischen Gott und den Menschen" (*εἷς μεσίτης*) hin, um ihn als *ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*, d. h. als universellen Heilsmittler zu bezeichnen, weil Gott „alle Menschen" (*πάντας ἀνθρώπους*) gerettet sehen wolle (1 Tim. 2,4ff. vgl. Kol. 1,16—20). Vor Allem ist es der freie Gnadenwille Gottes, der ihn dazu treibt (— nicht eine an sich seiende „Nothwendigkeit" — etwa abgesehen von der Sünde!) Denn er hat *κατ' εὐδοκίαν τοῦ θελήματος*

αὐτοῦ ſich unſer erbarmt in freier Liebe (Eph. 1, 5 cf. Röm. 8, 32; 1 Joh. 4, 9; Joh. 3, 16).

Wenn man ſich auf Eph. 1, 10 und Kol. 1, 16 ff. berufen hat, um den ewigen Rathſchluß der Menſchwerdung des Sohnes Gottes „auch abgeſehen von der Sünde“ als „Vollendung des Schöpfungsrathes“ zu faſſen (ſo z. B. Martenſen, J. A. Dorner u. A.), ſo verkennt oder überſieht man, daß hier (vgl. Eph. 1, 7) die ἀνακεφαλαίωσις, d. h. die Wiedervereinigung unter ein Haupt nach der durch die Sünde herbeigeführten Zerſplitterung (vgl. Röm. 5, 12—18; 1 Kor. 15, 20 f.), ſowie der Zweck des ἀποκαταλλάξαι, alſo die „Wiederverſöhnung“ Alles deſſen, was im Himmel und auf Erden durch ihn und zu ihm geſchaffen worden (Kol. 1, 16), als Inhalt und Ziel göttlichen Heilsrathſchluſſes bezeichnet wird. Es entſpricht das auch allen Selbſtausſagen Jeſu, ſofern er als ἀντίλυτρον, εἰς ἀπολύτρωσιν und mit dem Zweck des σῶσαι τὸ ἀπολωλός gekommen zu ſein bekennt (Matth. 20, 28; Luk. 19, 10; Joh. 10, 11. 17; 12, 47 ꝛc.). Unter dieſem Geſichtspunkte wird auch Chriſtus bezeichnet als das „Lamm, das erwürget iſt vom Anfang der Welt“ (Off. 13, 8; 17, 8). — Daß Gott aber die Sünde gewollt oder ihre Steigerung durch die Gnade veranlaßt haben ſoll, weiſt Paulus ſelbſt mit Entrüſtung zurück (Röm. 7, 7 f.). Auguſtin's und Calvin's bekannte Berufung auf Röm. 9—11 — namentlich 11, 32: συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν (vgl. Röm. 9, 18 ff.) — wird zu Schanden an der geſammten Argumentation dieſer 3 Kapitel, die im Gegentheil ein Bollwerk bilden für die ſchließliche Univerſalität ſeines Heilswillens. Denn Gott faßt — durch ſeine heilige Willensoffenbarung (im Geſetz) — wohl Alles zuſammen unter den Unglauben, um eben ihre Sünde und Verdammlichkeit darzuthun (das Geſetz wirkt Zorn vgl. Röm. 4, 15 ff.); aber dann heißt es — unmittelbar nach jener Stelle Röm. 11, 32: — „auf daß er ſich Aller erbarme“! Die „Verſtockung“ iſt auch hier nur die kritiſche Kehrſeite ſeiner heilig wirkenden Liebesabſicht. Denn „indem er wollte den Zorn erzeigen und kund thun ſeine (richterliche) Macht“ — hat er zugleich „in großer Langmuth (alſo mit zurückhaltender Selbſtbeſchränkung!) getragen (ἤνεγκεν) die „zur Verdammniß zugerichteten Gefäße des Zorns“ (Röm. 9, 22). Der Apoſtel erweiſt ausdrücklich an dem Verhalten Iſraels, daß und warum es theilweiſe (ἀπὸ μέρους Röm. 11, 25) der Verwerfung anheimfällt (Röm. 9, 32): „darum daß ſie es nicht aus dem Glauben, ſondern aus den Werken des Geſetzes, alſo in Selbſtgerechtigkeit ſuchen“. Und „es iſt hier“ — ſagt Paulus weiter (Röm. 10, 12) — „kein Unterſchied unter Juden und Griechen“ — er iſt „Aller zumal Ein Herr, reich über Alle, die ihn anrufen“. Selbſt Iſrael ſoll und wird — als Geſammtheit gedacht — ſelig werden (πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται Röm. 11, 26), nur daß nicht alle Einzelnen als ſolche (πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ Röm. 9, 6) zu dem wahren Iſrael Gottes (Gal. 6, 16) gehören.

Hier ſehen wir, wie und warum bei Paulus die ſtets von ihm betonte Univerſalität des göttlichen Heilswillens, die er durch die Parallele des erſten und zweiten Adam ins Licht ſtellt (1 Kor. 15, 20 ff.; Röm. 5, 18), doch Hand in Hand gehen kann mit dem durch die ganze Schrift und das Wort Jeſu bezeugten Gedanken von der Erwählung (ἐκλογή) und Vorherbeſtimmung (προορισμός) zum Heil (vgl. Apoſtelgeſch. 13, 48: ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζ. αἰ.). Sofern dieſe Frage mit der Berufungs-Ordnung und der eigenartigen Gnadenwirkſamkeit des heil. Geiſtes an den Einzelnen zuſammenhängt, können wir ſie erſt ſpäter (§ 51 ff.) in ihrer vollen bibliſchen Berechtigung und Bedeutung zum Verſtändniß bringen. Hier handelt es ſich darum, daß — mit Ausſchluß jeglicher Zwangsform göttlichen Heilswillens — nach Gottes ewigem und univerſellem Rathſchluß wirklich die Menſchheit als ſolche, reſp. die geſammte Völkerwelt Gegenſtand ſeiner erlöſenden und errettenden Liebe iſt und ſich ſchließlich als ſolche erweiſen ſoll in der Fülle der Zeit.

Daß Gottes Heilswille nie und nimmer Zwang übt, zeigt ſich ſchon im A. T. darin, daß das heil. Gottesgeſetz die Alternative: „Segen“ oder „Fluch“ an den Gehorſam oder Ungehorſam der Kinder Iſrael knüpft (1 Moſ. 20, 5 f.; 5 Moſ. 5, 9 f.; 11, 13 ff. 26 ff.; 30, 1. 15 ꝛc.). Iſrael ſelbſt bringt ſich in ſein „Unglück“ (Hoſ. 13, 9); ſein „Heil“ ſteht allein bei ihm, dem Herrn (Ez. 18, 23 ff.; 31, 11; Hoſ. 4, 6 ff. 6, 4 ff.). Sie „widerſtrebten allezeit dem heiligen Geiſt“ (Apoſtelgeſch. 7, 51). Daher weiſt Chriſtus darauf hin (Matth. 23, 37; Luk. 13, 34), daß der Herr ſie hat verſammeln wollen: „Ihr aber habt nicht gewollt!“ — Ja er ſelbſt, Chriſtus, in welchem ſich Gottes Heilswille perſönlich verkörpert, iſt geſetzt zu einem „Fall und Auferſtehen“ Vieler in Iſrael (Luk. 2, 34 vgl. Röm. 9, 33), zu jenem „Eckſtein“, an dem ſich Viele ſtoßen und daran zerſcheitern werden (Pſ. 118, 22; Jeſ. 8, 14; 28, 16 vgl. mit Matth. 21, 42 ff.; Mark. 12, 10; 1 Petr. 2, 6 ff.). Darin zeigt ſich die kritiſche (zur Entſcheidung drängende) Seite ſeines Heilswillens (Joh. 12, 48 vgl. mit 1 Kor. 1, 18; 2 Kor. 4, 3 f.), ſofern er denen, die ſich an ihm „ärgern“ (Matth. 11, 6; 13, 57), ein Geruch des Todes zum Tode wird (2 Kor. 2, 15 f.). Daher ſollen die, die ſich einbilden, „ſehend zu ſein“, durch ſein Wort blind werden (Matth. 13, 13 ff.; Jeſ. 6, 9; Joh. 9, 39—41). Aber gekommen iſt er mit dem Liebeszweck, den Blinden die Augen aufzuthun (Matth. 11, 5 f.) und die verlorenen Schafe aus Iſrael zu ſammeln (Matth. 10, 6; 15, 24), auf daß ſchließlich „Ein Hirt und Eine Heerde werde“ (Joh. 10, 16). Daher die an Alle gerichteten Mahnungen — Kommet her ꝛc. (Matth. 11, 28; 20, 28)! Ich will ſie Alle zu mir ziehen (Joh. 12, 32). Er „nöthigt“ ſie hereinzukommen (Luk. 14, 23), aber er zwingt ſie nicht. Die Berufung ergeht an Alle; aber die wirklich kommen und bis ans Ende beharren, werden vom Herrn ſelbſt als die „Erwählten“ oder „Erprobten“ bezeichnet (Matth. 20, 16; 19, 30;

24, 13. 22; Mark. 13, 20; Luk. 18, 7), deren Namen „geschrieben" stehen im „Buch des Lebens" (Dan. 12, 1; Phil. 4, 3; Off. 3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 12; 21, 27; 22, 19). So betont auch Paulus mit Hinweis auf die göttliche *πρόγνωσις* (Röm. 8, 28 f.), daß die *κατὰ πρόθεσιν κλητοί* und *ἐκλεκτοί* „gleich sein sollen dem Ebenbilde seines Sohnes, auf daß er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern" (Kol. 1, 11). Das Endziel soll sein — „nach dem Vorsatz von der Welt her" (Eph. 3, 11), den er bewiesen hat in Christo Jesu unserm Herrn — daß die Menschheit als solche, wie sie in Adam dem Tode verfallen, in Christo, dem zweiten Adam, zum Leben gelangen soll (1 Kor. 15, 21; Röm. 5, 18). Denn nicht nur eine Summe von Einzelnen, sondern die ganze Welt hat Gott im Auge, um sie der Versöhnung entgegen zu führen (Joh. 3, 16; 1, 29; 1 Joh. 2, 2 *περὶ ὅλου τοῦ κόσμου*). Er, der Eine, ist für Alle gestorben (2 Kor. 5, 14: *εἷς ὑπὲρ πάντων*). Die Gnade ist erschienen „allen Menschen" (Tit. 2, 11; 1 Tim. 2, 4). Denn Gott will nicht, daß welche zu Grunde gehen, sondern daß sich Alle zur Buße kehren (2 Petr. 3, 9 vgl. Ez. 18, 23 ff.; 33, 11). So gelangt die universelle Urweissagung vom Weibessamen (1 Mos. 3, 15) durch den Abrahams-Samen, in welchem „alle Geschlechter der Erde" gesegnet werden sollen (1 Mos. 12, 3; 18, 18 ꝛc), zur Verwirklichung in dem, von welchem Paulus sagt, er sei das *ἓν σπέρμα Ἀβραάμ* (Gal. 3, 16). Und von denen, in welchen Gottes Heilswillen sich erfüllt, heißt es: *πάντες ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ — εἰ δὲ Χριστοῦ — ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα* (Gal. 3, 26 f.). Der Schluß — das universelle Endziel (*τὸ τέλος*) göttlichen Heilswillens — ist die Reichsherrlichkeit (1 Kor. 15, 24), da Gott sein wird „Alles in Allem" (*τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* 1 Kor. 15, 28 vgl. Off. 11, 15; 19, 6). — Vgl. § 60a.

b) In der Entwickelung der kirchlichen Lehre vom Heilsrathschluß ist es bedeutsam, daß von Anfang an — namentlich unter den Dogmatikern der lutherischen Kirche — ein stetes Ringen sich zeigt, vor der Scylla des Synergismus einerseits, wie vor der Charybdis des decretum absolutum andererseits sich zu bewahren. In der alten Kirche galt bekanntlich vor Augustin (bes. bei Clemens Alex., Origenes, aber auch bei Tertullian, Hilarius, Ambrosius u. A.) der Satz, daß das Vorherwissen (*πρόγνωσις*, praescientia) die göttliche Vorherbestimmung (*προορισμός*, praedestinatio) bedinge (Origenes). Ja, die electio wird schon frühe (so bei Hilarius) in Zusammenhang gebracht mit dem meritum oder mit dem entgegenkommenden „freien Willen" des Menschen (*αὐτεξούσιον*, vol. libera). Gegen diesen bei Pelagius zum Extrem sich ausbildenden (synergistischen) Gedanken reagirte vor Allem Augustin's Gnadenlehre. Die gratia ist nicht nur die das donum perseverantiae allein verleihende Kraft Gottes, sondern sie ruht auf jener ewigen praedestinatio, die in der gratia particularis et irresistibilis sich kund giebt. Auf der einen Seite steht der certus numerus

electorum (De corrept. et grat. 39), auf der anderen die massa perditionis oder die reprobi, qui non pertinent ad certissimum et felicissimum numerum praedestinatorum. Der Fehler liegt hier nicht blos darin, daß der ewige göttliche Heilsrathschluß unter den Gesichtspunkt der „numerischen" Auswahl gestellt wird, sondern vor Allem darin, daß er nicht als ein geordneter und bedingter (und insofern freimachender), sondern (in Analogie mit jeder Naturmacht) als ein unwiderstehlicher (humanae voluntates voluntati dei non possunt resistere! a. a. O. c. 45) und unverlierbarer gefaßt wird (cum datum fuerit, amitti contumaciter non potest; De dono perseverantiae 6).

Es war daher verständlich, daß der Semipelagianismus (Joh. Cassianus), der bei seiner Betonung der Allgemeinheit der Gnade die praedestinatio zur Seligkeit durch die praescientia bedingt sein ließ, mehr und mehr im Mittelalter zur Herrschaft gelangte. Nachdem Gottschalk eine duplex (gemina) praedestinatio (ad vitam et mortem) gelehrt und der Streit im 9. Jahrhundert (848—55) hin und her gewogt hatte, wurde durch die scholastische Verdienstlehre der augustinische Prädestinationsgedanke (wie ihn z. B. Bradwardina, Wiclif, später der Jansenismus vertrat) zurückgedrängt. Der Satz omnia evenire ex necessitate absoluta wurde von den römischen Theologen der Reformationszeitalters (Wimpina, Eck, Erasmus) mit Energie abgewiesen, um der Lehre von der verdienstlichen Mitwirkung des menschlichen Willens Raum zu schaffen.

Hier setzte bekanntlich Luther ein. Schon Melanchthon hatte in seiner 1. Ausgabe der loci (1521) entschieden deterministisch sich ausgesprochen. Omnia, quae eveniunt — sagt er hier — necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt; und daraus zieht er den Schluß: nulla est voluntatis nostrae libertas. Noch energischer betonte Luther (in seiner Schrift de servo arbitrio 1525) gegen Erasmus das absolute Unvermögen des menschlichen Willens, etwas für seine Seligkeit zu thun oder mitzuwirken. Da spricht er sich denn vielfach hyperaugustinisch aus. Gott wirke Alles unveränderlich (immutabiliter). Seinem Willen kann man weder widerstehen, noch ihn ändern oder hindern. Was geschieht, muß „von Noth" also geschehen (Deus nihil praescit contingenter, sed omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit). — Aber — und das ist wohl zu merken — er nennt im Hinblick auf die verschiedenartige Wirkung des göttlichen Wortes diesen Willen Gottes einen uns „verborgenen", den wir nicht „forschen" sollen: occulta et metuenda vol. Dei ordinantis suo consilio, quos et quales praedicatae et oblatae misericordiae capaces et participes esse velit. Nicht der geheime Wille seiner „Majestät", sondern „der in Christo offenbarte Wille als Gnadenwille für alle Bußfertigen soll unser Trost und Halt sein."

Luther's Determinismus — den er gegen alle Einbildung menſchlicher „Willensfreiheit" und „Mitwirkung" bei der Heilsfrage ſo einſeitig (gegen Erasmus) betonte — iſt daher toto genere verſchieden von dem Zwingli's und Calvin's. Bei Zwingli erſcheint der Determinismus mehr ſpeculativ begründet, ſofern ihm Gott das „Sein aller Dinge" — die causa causarum iſt. Bei Calvin iſt es der abſtracte Gottesbegriff, die einſeitige Betonung ſeines Machtwillens und ſeiner „Ehre", wodurch er veranlaßt wird, nicht blos eine doppelte Prädeſtination (zur Seligkeit und Verdammniß) zu lehren, ſondern auch den Sündenfall ſelbſt durch das consilium Dei (ſupralapſariſch) bedingt ſein zu laſſen (Instit. III, 21, 5; 23, 8 Cadit Adam Deo sic ordinante, ſ. o. S. 454). Ja, er geht in der Conſequenz dieſer ſeiner Lehre vom decretum horribile ſo weit, die voluntas signi (allgemeiner Berufungswille) von der vol. beneplaciti (particularer Erwählungswille) zu unterſcheiden und eben dadurch einerſeits die Gnadenmittel zu „leeren Zeichen" (signa inania bei den Nichtprädeſtinirten) herabzuſetzen, andrerſeits (bei den Prädeſtinirten, ſelbſt unter den Heiden) den Heilswillen Gottes als einen unwiderſtehlichen (gratia irresistibilis) und unverlierbaren (inamissibilis) zu bezeichnen. Dieſe furchtbare, Gottes durch und durch unwürdige Lehre wurde von den Arminianern und Amyraldiſten energiſch bekämpft, aber von der Dordrechter Synode (1619 bekanntlich mit Ausſchluß des ſupralapſariſchen Elements) acceptirt und iſt in manche reformirte Bekenntnißſchriften (Conf. Helv.) übergegangen.

Ganz und gar anders geſtaltet ſich Luthers Prädeſtinationslehre. Der „offenbare" Wille Gottes verbürgt ihm in Chriſto die Allgemeinheit, wie die Alleinwirkſamkeit der Gnade. Der „Zorn Gottes" iſt ihm ein „fremdes Werk", die „inbrünſtige Liebe" das „eigentliche Herz Gottes". Die Gnadenmittel ſind das feſte Siegel Gottes für ſeinen ernſten Heilswillen. Die Gnade wirkt nicht unwiderſtehlich. Wir ſollen nicht den „geheimen Willen" Gottes „forſchen" wollen. Nicht die „Majeſtät" Gottes, ſondern ſeine Liebe, die ſich herabläßt zu den Kleinen und Niedrigen, ſo daß er ſelbſt für ſie „klein" und „niedrig" wird — iſt der Kernpunkt der tröſtlichen theologia crucis, wie ſie Luther im Gegenſatz zu jener theologia gloriae lehrte, die in Gottes „Majeſtät" ſich verſteigt und zugleich des Menſchen „Ehre" und „Verdienſt" auf Koſten der alleinwirkſamen Gnade zu verherrlichen liebt. Das Problem ſelbſt bleibt freilich bei Luther ungelöſt. Ja, wo er es im polemiſchen Intereſſe (gegen Rom) anfaßt, um der papiſtiſchen Werkheiligkeit gleichſam das Waſſer abzugraben, läuft er Gefahr, in die dunkle Tiefe göttlicher „Nothwendigkeit" hinabzutauchen. Aber an der Gnadenzuſage in Chriſto erhebt er ſich wieder und betont die Allgemeinheit göttlichen Heilsrathes und die tröſtliche Seite der Gnadenanerbietung durch die Heilsmittel. Chriſtus iſt ihm der „Grund und Spiegel der Prä-

destination". „Wo du Christum hören und in seinem Namen getauft werden und sein Wort lieben wirst, alsdann bist du gewißlich versehen und deiner Seligkeit gewiß" (vgl. seine „Trostschrift" v. J. 1528 u. Ausl. der Genesis 1536 ff.).

Gegenüber dem späteren Synergismus Victorin Strigel's und Melanchthons (seit 1527) haben nun die Verfasser der Form. Conc. (Art. XI) den ernstlichen Versuch gemacht, unter Anschluß an Luther die Lehre vom ewigen Heilsrathschluß so zu fassen, daß die Alleinwirksamkeit der Gnade gewahrt und doch die unbedingte (deterministische) Form der Prädestination vermieden werde. Daß ihnen die Lösung des Problems (in dogmatischer Hinsicht) gelungen wäre, kann man freilich nicht behaupten. Ihnen fehlt (s. w. u.) das Verständniß für den auf göttlicher Selbstbeschränkung ruhenden und heilsgeschichtlich bedingten Charakter des ewigen und universellen Heilsrathschlusses. Sie haben dabei den lediglich praktischen Gesichtspunkt im Auge, den Trost der Heilsgewißheit für die Gläubigen zu wahren und jedes Verdienst der Mitwirkung des freien Willens abzuschneiden. Daher betont die F. C. mit voller Berechtigung den Satz: Aeterna praedestinatio in Christo est nequaquam extra Christo consideranda! Dabei läßt sie (Epitom. 2) die aeterna electio als praedestinatio im eigentlichen Sinne durch die praescientia (oder praevisio fidei) vermittelt sein. Weil Gott die alleinige causa salutis ist, so werden die an das Wort Gläubigen als die electi bezeichnet; weil aber Gott nie und nimmermehr causa mali et peccati ist, so haben sich die Verworfenen (reprobi) ihr Unheil selbst zuzuschreiben. Also: die praevisio bezieht sich auf Beide (boni et mali); die praedestinatio tantum ad bonos et dilectos filios Dei et haec est causa ipsorum salutis. Deshalb (vgl. Sol. Decl. 8) müßte man von der aeterna electio sagen: non tantum praevidet (Deus) electorum salutem, sed etiam quae ad eam pertineat, procurat, efficit, juvat, promovet. Die Wahl ist also nicht eine willkürliche oder unwiderstehliche Bestimmung über die Einzelnen, sondern eine durch die Gnadenmittel geordnete; daher müsse man die ganze doctrina de proposito, consilio, voluntate et ordinatione Dei im Zusammenhange mit der Offenbarung in Christo und mit dem verbum Dei efficax erfassen (Sol. Decl. 14. 29. 41). In Christo wolle Gott, daß „allen Menschen" geholfen werde (praedestinatio late sic dicta); kraft seiner Heilsordnung habe er nur die finaliter credentes zur Seligkeit bestimmt (praedestinatio stricte sic dicta oder electio). Diese Grundanschauung der Form. Conc. schützt, wie vor der synergistischen Gefahr (bloße praevisio fidei von Seiten Gottes), so vor der prädestinatianischen (electio ad fidem). — Wenn in neuerer Zeit bei dem Streit der amerikanischen Lutheraner über diese schwierige Frage Pastor Walther (von der Missouri-Synode) den letzteren Satz vertritt (gegenüber dem Generalconcil und der Iowa-Synode), so ver-

läßt er den Boden der Form. Conc. und geht in das prädeſtinatianiſche Lager der Calviniſten und der Dordrechter Synode (Kan. 1, 9) über. Vgl. Philippi IV, S. 64 ff.; Dieckhoff, Der miſſouriſche Prädeſtinatianismus ꝛc. 1885.

Von jener Grundanſchauung aus läßt es ſich verſtehen, daß die lutheriſchen Dogmatiker (beſonders ſeit Aeg. Hunnius und im Gegenſatz zu dem abſoluten Univerſalismus eines Sam. Huber) zu der Unterſcheidung einer voluntas antecedens (univerſell) und consequens (particular) ihre Zuflucht nahmen. Jene ſoll das ewige decretum Dei de toto opere Dei perducendi homines ad salutem bezeichnen und wird von Hollaz näher beſtimmt als *πρόθεσις* oder decretum div. generale (indeterminatum) de aeterna salute impertienda omnibus hominibus peccatoribus in Christum finaliter credituris. Als ſolche iſt ſie eine voluntas gratuita, seria et universalis. Sofern ſie aber als vol. ordinata et conditionata die Bedingung des Glaubens in ſich ſchließt und Gott dieſen Glauben ewig vorausſieht und allein bewirken kann, geſtaltet ſie ſich als voluntas consequens oder specialis, nämlich: nur die ſelig zu machen, die ſich ſeiner Heilsordnung im Glauben unterſtellen oder die Gott, kraft ſeiner *πρόγνωσις* (praevisio) zur Seligkeit erwählt und beſtimmt hat (*προορισμός*). So erklärt ſich der Satz Gerhards: intuitu fidei ingreditur decretum electionis. — Dieſe vol. consequens, ſofern ſie die gerechte Verdammniß (reprobatio) der dauernd Ungläubigen in ſich ſchließt, wird daher auch als voluntas justitiae, jene vol. antecedens, ſofern ſie die Gnade allen anbietet, als vol. misericordiae bezeichnet.

Es liegt auf der Hand, daß dieſe Unterſcheidung zweier Willen in Gott — die freilich (nach Hollaz) nur ordine rationis nostrae zu unterſcheiden ſeien — nicht befriedigen kann. Das Wahrheitsmoment der altdogmatiſchen Formulirung liegt aber in der Betonung der voluntas Dei als einer ordinata et conditionata, wodurch ebenſowohl der ſynergiſtiſche, als der prädeſtinatianiſche Irrthum abgewieſen und als Reſultat göttlichen Heilswillens ein arbitrium liberatum im Menſchen erzielt werden kann und ſoll. Ferner wurde das consilium salutis mit vollem Bewußtſein als ein aeternum bezeichnet, wobei (gegen Stancarus' Lehre: Chriſtus ſei unſer Mittler erſt von der Zeit der Menſchwerdung ab) betont wurde, daß die Ewigkeit des Heilsrathſchluſſes die Verſöhnung zwiſchen Gottes gerechtem Zorn und Liebeswillen in ſich ſchließe (Anſelm). Freilich ſei die causa impulsiva, cur Deus nos ab aeterno elegerit (Baier), der in der Zeit erſchienene Chriſtus, den Gott aber von Ewigkeit geliebt. Wie das decretum creationis, ſo ſei auch das decretum redemptionis ewig in Gottes Willen — entſprechend der lex interna Dei — begründet. Darin ſei weder die praedest. ad peccatum (Calvin), noch die necessitas incarnationis, etiamsi homo non peccasset

(Andr. Osiander) enthalten. Sie nennen sie eine sententia nova, inutilis, impia. — Dies sind alles tief berechtigte und wahre Momente der altkirchlichen Lehre von dem ewigen Heilsrathschluß. Aber die Ausführung und die Begründung im Einzelnen bleibt bei unseren alten Dogmatikern eine unzulängliche, 1. weil sie die Gesammtheit nicht von der Gesammtmasse unterscheiden; und 2. weil sie dem heilgeschichtlichen Nacheinander und der göttlichen Selbstbeschränkung keine Rechnung tragen.

c) Der Gegensatz auf diesem Gebiete ist wesentlich confessionell geartet (s. o. S. 590 f.). Aber er geht, principiell betrachtet, doch zurück auf verschiedene Grundanschauungen, die hier nur in ihrer Consequenz zu Tage treten. Wo — wie in der römischen Kirche — die Heilsbestimmung des Menschen durch sein Mitwirken oder verdienstvolles Thun (neben der medicinisch wirkenden gratia infusa!) bedingt erscheint, da muß die tiefgreifende Bedeutung des ewigen Heilsrathschlusses, d. h. die alleinige göttliche Initiative bei der Heilsbeschaffung verkannt werden. Es schleicht sich dann nur zu leicht jene deistisch motivirte Willkürtheorie ein, die — um die menschliche „Freiheit" zu wahren — von einer göttlichen Bestimmung im Sinne eines ewigen Heilsrathschlusses der Versöhnung meint absehen zu müssen. Schon im mittelalterlichen Streit der Thomisten und Scotisten trat dieser Gegensatz zu Tage. An Duns Scotus — mit seiner Theorie von der gleichsam opportunistischen Willkür Gottes in der Heilsbeschaffung (Acceptilationstheorie s. w. u. § 41, c) — knüpften später die Socinianer und in gewissem Sinne auch die Arminianer (Episcopius, Limborch, Hugo Grotius ꝛc.) an, indem sie die „Willigkeit" und „Regentenweisheit" Gottes als den zureichenden Grund für den Heils- und Versöhnungsrathschluß faßten. Hier entscheidet der moralistisch-juridische Gesichtspunkt (den Ritschl mit Unrecht unseren alten Dogmatikern zum Vorwurf macht). Die höhere (innergöttliche) Nothwendigkeit einer Sühne zur Ausgleichung zwischen göttlichem Zorn und Liebeswillen wird hier eben so verkannt, wie in dem neueren und neuesten Rationalismus die Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes. An die Stelle des Heilsrathschlusses tritt beim vulgären Rationalismus die „Vorsehung" und jene „allgemeine Menschenliebe" Gottes, die das „Seid umschlungen Millionen" auf ihre Fahne schreibt. Mit diesem oberflächlich deistischen Gottesbegriff verbindet sich dann eine sozusagen äquilibristische Freiheitstheorie, der jede Spur einer tieferen Sündenerkenntniß fehlt. Das menschliche, pflichtmäßige „Tugendstreben" kommt dann in der „Erziehung des Menschengeschlechts" der göttlichen Providenz auf halbem Wege entgegen und Gottes „Alle" umschließende Liebesabsicht bringt auch schließlich „Alle" zum Heil. —

Dieser schönfärberische Universalismus — wie ihn neuerdings auch Stopford Brooke in seinen „Reden" predigt — hat nun aber zur Kehrseite einen Determinismus, dessen furchtbare Physiognomie jeden Edel-

denkenden abschrecken muß. Denn hier wird nicht blos der *Freiheits-grund* göttlicher Erlöserliebe untergraben (durch Hinweis auf die „an sich seiende Nothwendigkeit" der Menschwerdung Gottes auch *abgesehen* von der Sünde), sondern auch die Freiheits*form* menschlicher Sünde und Heils-erneuerung (durch den Hinweis auf die „absolute" Nothwendigkeit in beiden Gebieten) gefährdet und Gott selbst, wie zur causa peccati, so zur „schlecht-hinigen" (d. h. *unbedingt* wirkenden) Welt- und Heilsursächlichkeit erhoben.

Der calvinisch-reformirte Prädestinatianismus mit seinem schrecklichen Verwerfungsdecret ruht zunächst nicht auf pantheistischem, sondern streng theistischem Boden. Aber weder Calvin, noch Luther (in seiner einseitig deterministischen Anschauung, s. o. S. 591) durchschauten die Gefahr des dahinter lauernden Pantheismus; Calvin nicht, weil ihm sein Gott ein Gott der unbedingten Allmacht und Ehre war; Luther nicht, weil er jeder *verdienstlichen* Mitwirkung der Menschen zu seinem Heil entgegentreten und der göttlichen Heils- und Gnadenwirkung die ihr *allein* gebührende Aureole wahren wollte. Hier lagen also rein religiöse Motive vor. Sobald aber diese „Nothwendigkeit" abstract gefaßt oder mit „schlechthiniger Weltursächlichkeit" combinirt wird, haben wir den *pantheistischen* Gedanken, wie er dem Hegel'schen und Schleiermacher'schen System zu Grunde liegt, dort speculativ-logisch gefaßt, hier religiös-mystisch angehaucht.

Der *Hegel*'sche Determinismus zeigt sich in seiner Behauptung, daß Gott nothwendig und ewig sich im Proceß der Selbstentfaltung bewege. Und mit der Weltwerdung Gottes geht sozusagen die an und für sich nothwendige Vermenschlichung Gottes Hand in Hand. Von einem freien, in Ewigkeit gefaßten Liebesrathschluß der Erlösung kann da im Grunde nicht mehr die Rede sein. Gott hat es ja „ewig an sich", *Mensch zu werden* und in der Menschheit „für sich" zu sein, um als Geist — als der an und für sich seiende Gott — sich selbst zu erfassen und zum Selbstbewußtsein im Geiste des Menschen (mens humana, wie Spinoza sagte) zu gelangen. Hier tritt das ethische Motiv göttlicher Barmherzigkeit — ebenso wie der göttlich berechtigte Zornwille gegenüber der Sünde — gänzlich zurück. Denn auch die Sünde gehört ja mit in die Nothwendigkeit dieses theanthropologischen Prozesses, wie namentlich *Dav. Strauß*, aber auch *Biedermann*, *Al. Schweizer*, *R. Rothe*, neuerdings *Kreyenbühl* u. A. diesen Gedanken in speculativem Interesse verwerthen und weiter ausführen, nur daß hier ein *mystisch-religiöses* Element mit in die Art der Begründung hineinschlägt, das in der *Schleiermacher*'schen (universalistisch gefärbten) Erwählungs-Theorie mehr oder weniger deutlich im Vordergrunde steht.

Durch seine Abhandlung „über die Erwählung" (Theol. Zeitschrift. Berlin 1819) hat Schleiermacher jenen universalistischen Determinismus zu begründen gesucht, den er in der Glaubenslehre (II, §§ 117 ff.) mit strenger

Folgerichtigkeit ausführt. Nach ihm „giebt es eine göttliche Vorherbestimmung, nach welcher aus dem Gesammtmaße des menschlichen Geschlechts die Gesammtheit der neuen Creatur hervorgerufen wird". Damit sind wir vollständig einverstanden (s. o. S. 576 ff.). Aber die Folgerung, daß „die Gesammtheit gleich der Gesammtmasse" sei, ist nicht blos eine voreilige, sondern eine falsche, weil aus jener pantheistisch-deterministischen Voraussetzung sich ergebend, daß Gott (als der „schlechthinigen Ursächlichkeit") gegenüber ein Widerspruch, ein dauernder „Gegensatz" nicht denkbar sei. In diesem Zusammenhange hat es neuerdings Riemann (Die Lehre von der Apokatastasis, 2. A., 1897) versucht, die unbedingte Universalität des göttlichen Heilswillens als „biblische Lehre" zu vertheidigen!

In dem Einen Punkte verfuhr Schleiermacher consequenter als manche ältere und moderne Theologen, die für jene Idee schwärmen, daß die Menschwerdung Gottes — auch abgesehen von der Sünde — im ewigen Rathschluß Gottes enthalten sei (so im Mittelalter manche Mystiker, wie Rupr. von Deutz, unter den speculativen Dogmatikern J. A. Dorner Martensen, Liebner u. A.; sehr entschieden dagegen: G. Thomasius, Frank, Philippi). Vollen Sinn hat jenes Theologumenon nur, wenn man mit Schleiermacher — darin mit Hegel einig — die Nothwendigkeit einer Menschwerdung Gottes im engsten Zusammenhange mit der Nothwendigkeit der Sünde lehrt. Dann wird aber der schuldbedingende Charakter und die Zurechnung der Sünde in Frage gestellt und Gott zur causa peccati gemacht — ein für das christliche Bewußtsein unerträglicher Gedanke, den wir bereits oben (S. 574) zurückgewiesen haben. Aus all diesen Widersprüchen können wir uns nur dadurch retten, daß wir den Heilsrathschluß selbst — trotz seiner Ewigkeit und Allgemeinheit — als einen bedingten und heilsökonomisch geordneten (§§ 28 ff., 51 ff.) im Glauben erfassen.

Zweites Capitel.

Die Heilsanbahnung.

(Oekonomenologie.)

§ 28. Die heilsgeschichtliche Offenbarungsökonomie in Israel.

1. So lange der göttliche Heilswille als ein ewig in Gott verborgener betrachtet wird (§ 27), fehlt ihm die heilsvergewissernde Macht. Er bliebe ein abstracter Gedanke, eine Idee, die der schmerz-

lichen Wirklichkeit der Sünde und des Unheils gegenüber schlechterdings nicht erlösend, befreiend und neubelebend wirken könnte. Die Heilsbestimmung der Menschheit *beruht* zwar auf dem ewigen Heilswillen Gottes. Dieser aber wird für uns faßbar und fruchtbar nur unter Voraussetzung einer *erzieherischen* Selbstbezeugung Gottes in der Zeit — d. h. für uns „geschichtsfähige" Menschen (§ 1, S. 7 ff.) in *geschichtlich allmählicher* Weise seiner Selbstoffenbarung. Dieser Grundgedanke lag bereits der Schöpfungsoffenbarung — der allgemeinen göttlichen Manifestation (§§ 12 ff.) — zu Grunde. Gegenüber der factisch eingetretenen Störung der Gottesgemeinschaft durch die Menschheitssünde (§§ 18 ff.) kann die Wiederherstellung unserer Gotteskindschaft nur durch eine thatsächliche „*Entschleierung*" des verborgenen Gnadenantlitzes Gottes, d. h. durch eine *Revelation* (§ 25, 3) *heilsgeschichtlicher* Art geschehen. Darin liegt zweierlei enthalten. Einerseits muß der für den sündigen Menschen unerkennbar gewordene Gott des Heils seinen heiligen und heilskräftigen Namen (vgl. § 3) *deutlich* kund thun; andererseits wird sich diese heilbringende Selbstkundgebung in allmählicher, keimartig wachsender *Erziehung* des Menschengeschlechts zur *Reichgottes-Gemeinschaft* verwirklichen müssen. Darin liegt jene zeitweilige Einschränkung (*Particularismus*) göttlichen Heilswillens begründet, wie wir sie in der *Sparsamkeit* (Oekonomie) alttestamentlicher Bundesoffenbarung staunend bewundern und als Glieder der neutestamentlichen Gemeinde in dankbarem Glauben erfassen lernen. Denn wurzellos und daher unverständlich stünde sowohl Christus, als die christliche Reichsgemeinde da, wenn wir nicht im Stande wären, sie als aus dem Mutterboden des gotterwählten Volkes herausgewachsene zu erkennen. In Israel sollte die Menschheit für das Heil und das Heil für die Menschheit vorbereitet werden. Beides setzt zeitweilige *Einschränkung* des Offenbarungsinhalts, sowie *allmählich* fortschreitende Selbstkundgebung des Heilsgottes voraus. Das göttliche „Noch nicht" ist die Signatur der väterlichen Heilspädagogie.

Jede plötzliche oder schlechthin unvorbereitete Volloffenbarung müßte ihre Erkennbarkeit für den heilsbedürftigen Menschen schädigen oder ganz einbüßen, d. h. sie würde undeutlich, weil blendend. Ein Deus ex machina wäre entweder ein Phantom oder, als Wirklichkeit gedacht, der endlich beschränkten und sündlich verderbten Menschheit Tod und Verderben. Es läge darin ein furchtbares Gerichtsurtheil, das als solches niederschlagend wirken müßte. Denn wer kann vor der Majestät des heiligen Gottes bestehen? Deshalb **hüllt** sich der gnadenreiche Gott für uns ein, um sich uns heilskräftig zu **offenbaren** (vgl. Bd. I, §§ 7. 16). Diese wundersame Paradoxie ist jedem begnadigten Gotteskinde verständlich — ja tröstlich und beseligend. Die helle Gnadensonne der Offenbarung ringt gleichsam mit der Finsterniß nächtlicher Art und zerstreut erst allmählich die einhüllenden Nebelschleier (*καλύμματα*), um als Morgenröthe eines neuen heilbringenden Tages, d. h. als **entschleiernde Offenbarung** (*ἀποκάλυψις*) der ganzen Welt zu erscheinen in der „Fülle der Zeit" (s. §§ 30 f.).

In der geschichtlich fortschreitenden Stetigkeit (Continuität) der heilsökonomischen Selbstbezeugung Gottes liegt die Forderung (Postulat) eines beschränkten Anfangs und samenartigen Wachsthums enthalten. Die **Entwickelung** (Evolution) setzt zeitweilige **Einwickelung** (Involution) bezw. **Keimsetzung** voraus. Das ist das Geheimniß alles Werdens, alles creatürlichen Lebens (§ 12). Hier gilt der Satz: omne vivum ex ovo. Mit jenem „im Anfang" (in principio, bĕreschit Gen. 1,1; Joh. 1,1) ist auch das allmähliche Werden der in „Zeugungsepochen" (tolĕdoth Gen. 5,1) sich entwickelnden „Menschheit Gottes" gesetzt. So stellt sich uns jener heilsgeschichtliche Particularismus göttlicher Heilsoffenbarung im alten „**Bunde**" (בְּרִית) als eine gnadenreiche „**Verfügung**" (*διαθήκη*) des die ganze Menschheit liebevoll umfassenden Heilsgottes dar und zwar nicht blos nach seiner zeitweiligen Berechtigung, sondern nach seiner inneren Nothwendigkeit.

Eine Bevorzugung der erstberufenen Personen (Adam, Seth, Noah, Sem, Abraham) und deren Familien in Betreff ihrer **Heilsbestimmung** und

Seligkeit liegt hier nicht vor; denn bereits mit dem Weibes- und Abrahamssamen ist ein Gesegnetwerden „aller Geschlechter“ in Aussicht genommen, und für die einzelnen gotterwählten Träger der alttestamentlichen Heilsoffenbarung gelten die allgemeinen Bedingungen der Heilsaneignung (im Glauben). Die Geburt Isaaks (aus der „Verheißung“) und die wunderbare Errettung, sowie die Erwählung Israels als der theokratischen Volksgemeinde A. B. schließt gerade eine gesteigerte Verantwortlichkeit, bezw. ein strengeres Gericht über das Volk der Wahl und seine einzelnen Glieder in sich. In dem Geheimniß des „Nacheinander“ und des „Noch nicht“ auf dem Gebiete göttlicher Berufungsordnung liegt die Unumgänglichkeit einer zeitweiligen „Auswahl“ enthalten — wie etwa in dem gegenwärtigen Zeitlauf die Bevorzugung der bereits berufenen Christengemeinde gegenüber der noch draußen stehenden Völkerwelt sich in ähnlicher Weise aus Gottes pädagogischer und providentieller Geschichtsordnung (§ 14) erklärt (vgl. Röm. 1, 16: πρῶτον Ἰουδαίῳ τε).

Die stete Auswahl und fortschreitende Ausscheidung des Geschlechts, das Träger des Heils für die ganze Menschheit werden soll, verbürgt uns also nur den Ernst göttlich-universellen Heilswillens (§ 27 f. w. u. §§ 29 ff.), sofern Gott in der allmählichen und annoch beschränkten Heilsbereitung sich dem menschlichen Heilsbedürfniß anpaßt und auf die menschliche Heilsempfänglichkeit Rücksicht nimmt (vgl. meine Schrift: „Das göttliche Noch-nicht“ 1895, S. 17 ff.). Daher wird der Heilsgott zunächst ein Familiengott (bei den Patriarchen), um als Volksgott (seit Moses) in der theokratischen Gestalt alttestamentlicher Bundesgemeinschaft die universelle Reichsgestalt der alle Völker und alle Menschen umfassenden Königsherrschaft Christi (§§ 38. 42), des aus Israel geborenen Gottes- und Menschensohnes, anzubahnen.

Israel, der „Gotteskämpfer“, der im Gebetsringen mit Jahwe seinen gottgeheiligten Namen erhielt (1 Mos. 32, 24 ff.), wächst heran zum Volk heilsgeschichtlichen Berufs. Und dieses Volk wird als der „erstgeborene Sohn Gottes“ (2 Mos. 4, 22; 5 Mos. 8, 5; 32, 6) die Brunnenstube, aus der sich der Strom göttlichen Heilswillens und menschlicher Heilsbestimmung auf alle Völker ergießen soll (s. w. u. § 30). Nicht etwa um seiner „natürlichen Eigenart“ willen oder um den „Monotheismus zu bewahren“ ist es berufen, sondern als „Volk des Eigenthums“ soll es der Vermittler des Heilsgedankens durch den kommenden „Messias“ für die ganze Welt sein. Für die gesammte neutestamentliche Gnadenoffenbarung in Christo gilt Israel, ja gilt das damalige Judenvolk als der gottgewollte Ausgangspunkt (Joh. 4, 22; Luk. 2, 30 ff.; 24, 44 ff.). Nicht blos Christus der Herr ist als der „heilige“ Gottessohn aus dem „Samen Davids“ geboren, sondern auch alle Apostel waren Juden. Israel ist der Fels, aus dem wir gehauen, der

Mutterschooß, aus dem das Menschheits-Heil geboren ist. Die Offenbarung der Christokratie schließt sich in ihren Anfängen aufs Engste an die Form der Theokratie an. Die universelle Reichsgestalt göttlicher Erlösungsoffenbarung erscheint in Israel vorbildlich (prototypisch) und schattenhaft angebahnt.

Mit dem Particularismus, d. h. mit der persönlichen, familienhaften und volksthümlichen Gestalt göttlicher Heilsoffenbarung im A. B. hängt nothwendig deren zeitweilige Unvollkommenheit zusammen. Das entspricht ihrem heilspädagogischen Zweck. Den „Kindern des Reichs" auf alttestamentlichem Boden sind auch die Gottesgebote und Gottesverheißungen angepaßt. Das liegt bereits in der erzieherischen Rechtsform der Theokratie enthalten. Trotz der Tiefe des monotheistischen Grundgedankens, trotz der alle Zeiten überragenden Herrlichkeit des in steinerne Tafeln geschriebenen Dekalogs, sowie des „vornehmsten" Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe (5 Mos. 6, 5; 3 Mos. 19, 18), trotz der Vaterstellung Jahwe's, als des gnädigen und barmherzigen Gottes Israels (5 Mos. 32, 6; Jes. 63, 16; 64, 7 f.), trotz aller tröstlichen und gnadenreichen Verheißungen entspricht die alttestamentliche Offenbarungsstufe in religiöser, wie in ethischer Hinsicht dem Unmündigkeitszustande des Volkes (Gal. 4, 1 ff.). Das zeigt sich in dem Vorwalten der Heiligkeits-Idee (s. o. § 6, 2), sowie des richterlich zürnenden und strafenden Gottes ebensowohl, wie in der zwingenden Eigenart des Gesetzes und seiner bis ins Detail gehenden Einzelgebote. Nicht als wäre — wie das weit verbreitete oberflächliche Urtheil des schwächlichen Halbglaubens lautet — der Gott Israels ein „bloßer Rache-Gott" und das Gesetz des heiligen Gottes ein „ethisch-minderwerthiges". Wohl aber weist uns der vorbereitende pädagogische Charakter alttestamentlicher Bundesgeschichte auf Unvollkommenheiten hin, die sich sowohl in der Art der Prophetie, wie in der Form des Gesetzes nachweisen lassen.

Abraham, Noah, Moses, David, Salomo und dann die einzelnen prophetischen Träger der Heilsoffenbarung, insonderheit während der getrennten Reiche Israel und Juda — sie Alle empfangen das Maß und die

Eigenart göttlicher Selbstbezeugung, wie es dem zeitweiligen Bedürfniß und der vorbereitenden Periode der Heilsanbahnung entspricht. Auf offenbarungslose Perioden folgen directe Selbstkundgebungen des Gottes, der seinen „Namen“ (§ 3) als Heilsgott (Jahwe) erst durch Mosen dem Bundesvolk nahe treten läßt (s. o. S. 67 ff.). Damit ist die Gefahr und die Thatsache eines heidnisch angehauchten Höhen- und Götzendienstes in Israel oder einer beschränkten Auffassung des „Nationalgottes“ keineswegs ausgeschlossen. Rückfälle nach dieser Richtung hin zeigen sich vielmehr fortwährend. Nur dürfen jene steten Schwankungen des religiösen „Volksbewußtseins“ nicht als maßgebend für den Offenbarungsfortschritt oder gar als Zeugnisse noch nicht vorhandener (monotheistischer) Offenbarungsform angesehen werden, wie die Wellhausen'sche Richtung es thut. Gott bezeugt sich ihnen von Anfang an in unzweideutiger Weise als der Eine Heilsgott, aber — gegenüber der Neigung des Volks zum Götzendienst — in der erzieherischen Form des Gebotes. So wird auch in dem theokratisch (durch die sinaitische Gesetzgebung) geregelten Bundesvolk um ihrer „Herzenshärtigkeit“ willen neben der Zwangsform der Einzelgebote noch Manches zugestanden, was dem Ideal eines Gottesreiches keineswegs entspricht. Diese zeitweilige Unvollkommenheit zeigt sich nicht blos in der Eheordnung (Scheidungsmöglichkeit, Polygamie) und bürgerlichen Gesetzgebung (Sklaverei, Hörigkeit), sondern in dem gesammten Charakter des rechtlich geordneten und national umgrenzten Gottesstaates. Die Masse der Speise- und Fastengesetze, Kleidervorschriften, Sabbathordnung, Opfer- und Priesterritual umgrenzt und umschränkt das ganze Leben des Gottesvolkes. Die bewußte Uebertretung der betreffenden Vorschriften wird mit harten Strafen bedroht (Ausrottung aus dem Volk, Steinigung ꝛc.). Vernichtung der „Feinde“, insonderheit der heidnischen Völker im Land der Verheißung wird als heilige Pflicht geboten und angesehen. Die Idee der religiösen Toleranz fehlt dem alttestamentlich-theokratischen Bewußtsein. Das „Auge um Auge“, „Zahn um Zahn“ gilt als religiöser Rechtsgrundsatz. Auch darin erkennen wir die unvollkommene Stufe der Entwickelung oder die Zeit der Unmündigkeit, daß selbst die Verheißung göttlichen „Segens“ für den Fall des Gesetzesgehorsams unter den Gesichtspunkt irdisch-zeitlicher (persönlicher oder nationaler) Lebensförderung gestellt wird (reiche Nachkommenschaft, Glücksgüter, Niederwerfung der Feinde, Herrschaft über die heidnischen Nachbarvölker ꝛc.) Erst mit dem Zerfall des theokratischen Königthums und der nationalen Selbständigkeit beginnt der von Anfang an ins Auge gefaßte Universalismus und Idealismus der messianischen Reichsidee sich allgemeiner Bahn zu brechen, um in der Zeit des beruflichen Prophetenthums mehr und mehr geistlich-universelle Ausprägung zu gewinnen (s. § 30). Das Leben in Gott und mit dem Gott des Heils als höchstes und wahrhaft geistiges Herzensgut für das

gläubige Gotteskind in Israel und damit zusammenhängend die Hoffnung ewigen Lebens und schließlicher Auferstehung im „Reich der Heiligen des Höchsten" durch den erwarteten Messias beginnt (in den Psalmen und nachexilischen Propheten) sich immer deutlicher geltend zu machen. Endlich soll auch für Israel die „Fülle der Zeiten" kommen, wo das Volk heilsgeschichtlichen Berufs dem universalen Reichs- und Heilswillen Gottes direct zu dienen, ja ihn durch den aus Israel geborenen Gottes- und Menschensohn zu verwirklichen beginnt (§ 30 ff.).

Daß die Wellhausen'sche Richtung für diesen allmählichen Fortschritt alttestamentlicher Offenbarungsökonomie kein Verständniß hat (s. w. u. sub c), tritt klar und handgreiflich zu Tage in H. St. Chamberlains geistvollem, aber in Betreff der Beurtheilung Israels durchaus oberflächlichen und widerspruchsvollen Buche, das den Titel führt: Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, I. Bd. in 2 Hälften 1899. Vgl. bes. I, Cap. 3 u. 5, wo im Anschluß an P. Volz (Die vorexilische Jahweprophetie u. der Messias 1897) jede Messiashoffnung im alten Israel bestritten und Christus, sowie das Christenthum von seiner semitischen Wurzel abgelöst wird, um es als Edelreis in den germanischen Stammbaum einzupropfen! Chamberlain scheint mir das enfant terrible der Wellhausen'schen Schule zu sein. Er gehört trotz seiner pietätvollen Anerkennung der „einzigartigen" Erscheinung Jesu zu jenen phantastischen Dilettanten, die sich absprechende Urtheile erlauben, ohne die Sache gründlich zu kennen. Darin ist er mit Männern wie Troels-Lund, Thudichum, Häckel u. Conf. in eine Kategorie zu stellen. Nur daß bei Chamberlain die Schwärmerei für die Germanen, als das auserwählte Volk, hinzukommt.

2. Daß trotz der Beschränktheit und Unvollkommenheit der Heilsanbahnung im A. B. doch eine unmittelbare und fortschreitende Selbstbezeugung göttlichen Heilswillens sich nachweisen läßt, tritt in ihrem wunderbaren und prophetischen Charakter deutlich zu Tage. Wunder und Weissagung sind das vergewissernde Siegel dafür, daß in That und Wort, in Gesetz und Verheißung das Heil für die Menschheit durch Israel positiv bereitet und verwirklicht werden soll.

Der Wunderbegriff nach seiner Möglichkeit und Wirklichkeit trat uns bereits in der Schöpfungslehre (s. o. § 12 S. 299 ff.) und in der Lehre von der Weltregierung (§ 14 S. 343 ff.) entgegen (s. a. Bd. I, § 7 u. 16). Dort haben wir uns klar zu machen versucht, daß und warum eine innerweltliche Bezeugung

des schlechthin geistigen Heilsgottes nicht denkbar, geschweige denn wirklich nachweisbar und für uns Menschen verständlich ist, ohne geschichtlich sich vermittelnde persönliche Kundgebung im Handeln und Reden, in That und Wort. Diese aber trägt, wie wir sahen, insofern stets den Charakter des Wunderbaren, als sie aus der Naturordnung allein sich nicht herleiten läßt, sondern diese selbst in den Dienst des göttlichen Reichszwecks und seiner geordneten (zusammenhängenden) Selbstbezeugung stellt. Hier handelt es sich nun um die specifischen Heils-Wunder, wie sie im A. B. als That und Wortwunder die volle Incarnation und Inspiration durch Christum und seinen Geist anbahnen und vorbereiten sollten. Gegenüber einer von Sünde und Verderben, von Noth und Tod durchdrungenen Welt (§§ 19 ff.) läßt sich der göttliche Heilswille nur als ein neuschöpferischer und neubelebender d. h. als ein wunderbar sich kundgebender denken. Und das bezeugt uns denn auch die ganze heilsgeschichtliche Selbstoffenbarung des Gottes Israels im A. B. Das Wunder erscheint hier als die — sei es kritische, sei es erlösungskräftige — Lebensenergie göttlichen Personwillens, sofern er durch seine Gerichtswunder sein Volk warnen und schrecken, durch seine Gnadenwunder sie im Glauben stärken und befestigen will. Damit ist nicht gesagt, daß das Einzel-Wunder als solches ein Beweismittel für die Wahrheit der Gottesoffenbarung gegenüber den schlechthin Ungläubigen sei. Denn das Heilswunder selbst setzt eine gewisse Heilsempfänglichkeit voraus. Sonst wird es zu einer kritisch-richterlichen Macht, auch dort wo der Mensch sich ihm mit innerlichem Widerwillen beugt oder mit abergläubischer Zeichensucht naht. Es darf also die Wunderform auch in der Heilsanbahnung A. B.'s nicht als Beweis, wohl aber als wesentliches Merkmal (Kriterium) des erfolgreich und deutlich sich kund gebenden Heilswillens bezeichnet werden. Dazu kommt, daß die einzelne Wunderwirkung nicht als solche, sondern nur im Zusammenhange mit dem pädagogischen Heilsplan Gottes. und seinem Reichszweck verständlich, bedeutsam, ja überhaupt annehmbar und heilsam erscheint.

Denn nicht um „Magie" und „Zauberwesen" in ihrer Willkürtheorie und Praxis, nicht um Aufhebung, geschweige denn um Zerstörung der Naturordnung handelt es sich da, sondern um Herstellung oder Wiederherstellung einer Lebens- und Reichsordnung, die der heilsfähigen und heilsbedürftigen Menschheit ihre Heilsbestimmung verbürgt.

Diesen Sinn und diesen Zweck haben auch sämmtliche Heilswunder des A. B., mögen sie direct von Jahwe ausgehen, oder durch die Träger der Bundesoffenbarung — in seinem Auftrage und in seiner Kraft — vollzogen werden. „Die Wundermacht Gottes spendet nach dem Maß des Glaubens, der aus der Noth geboren ist"; sie erscheint in jedem Augenblick geleitet von dem höheren Gedanken: „ein geknechtetes Volk soll erlöst, ein halsstarriges zum Träger des wahren (monotheistischen) Heilsglaubens herangebildet werden" (vgl. G. Stosch, in „Der alte Glaube" 1899, 1 S. 8).

Ist nun durch die Sünde Person- und Naturleben, die geistige und physische Entwickelung dieser Welt thatsächlich dem Verderben und der Todesmacht anheimgefallen, so wird gegenüber dem „Reich des Bösen" (§ 20, 3; 24 f.) die göttliche Reichsoffenbarung sich in ihrer erlösenden Heils- und Wundermacht nach beiden Seiten d. h. in Wort und That, kund geben müssen. So sehen wir es denn auch auf dem Boden alttestamentlicher Heilsanbahnung, daß beide: thatsächliche Naturwunder und wortkräftige Geisteswunder miteinander Hand in Hand gehen. Die That bahnt das neue Verhältniß der Gotteskindschaft an; das Wort giebt ihm die deutende Signatur des Geistes. Wie die richterliche und erlösende Seite des Wunders einander fordern (s. o. S. 602), so die Heilsthat und das Heilswort. In jeder wunderbaren Heilsthat ist ein Moment göttlich-herablassender (incarnirender) Selbstdarstellung, in jedem geisterfüllten Heilswort ein Moment göttlich-wirksamer (inspirirender) Selbstbezeugung. Das Thatwunder trägt insofern mehr kosmischen Charakter, als es die empirischen Kräfte der gesetzmäßigen Naturentwickelung dem höheren Gesetz göttlicher Reichspädagogie unterstellt. Das Wortwunder kennzeichnet sich durch seine pneumatischen Wirkungen,

sofern es (der sündlichen Verirrung und Gottentfremdung menschlichen Geistes gegenüber) dem göttlichen Heilsgedanken und der göttlichen Heilswahrheit in stetig fortschreitender Form den angemessenen prägnanten und menschlich vernehmbaren Ausdruck verleiht. Es handelt sich hier also nicht um das den einzelnen Sünder wiedergebärende und bekehrende (innerliche) Gnadenwunder des heiligen Geistes, von dem wir in der Heilsordnung (Charitologie §§ 43 ff.) zu reden haben werden, sondern um jene Heilsanbahnung geschichtlicher Art, wie sie in Israel sich vollzieht und auf Christum hinweist. In diesem Zusammenhange betrachtet zielen alle Thatwunder in der Heilsökonomie A. B. auf die Neuschöpfung (Recreation) der Menschheit ab und gipfeln daher in der Fleischwerdung des Wortes (Incarnation), wie sie uns in der Erscheinung Christi (§ 34) als Centralthat des offenbar werdenden Heilswillens entgegentritt. Und alle Wortwunder in der alttestamentlichen Vorbereitungssphäre haben die Neugeburt (Regeneration) der Menschheit zum Ziele; sie gipfeln daher in jener Ausgießung des Geistes (Inspiration), wie sie — vom verklärten Gottmenschen zur Begründung seiner Heils- und Reichsgemeinde ausgehend (s. w. u. §§ 43 ff.) — sich schon im A. B. in stetigem Fortschritt anbahnt und geweissagt worden ist (Joel 3, 1 ff.).

Die eigentliche Inspirationsfrage (bezw. Schrift-Inspiration) — wie sie heutzutage alle Gemüther bewegt — haben wir hier noch nicht zu erledigen. Sie kann erst in der Pneumatologie (§§ 43 ff.), näher in der Lehre vom Worte Gottes (§ 45) zu abschließender Beleuchtung gelangen. Aber insofern gehört sie mit zur dogmatischen Oekonomenologie, als die Geistwirkung für den heilsgeschichtlich sich anbahnenden göttlichen Reichszweck im A. B. bereits den wunderbaren Charakter unmittelbar-charismatischer Begabung jener prophetischen Träger der Gottesoffenbarung an sich trug und tragen mußte. Wie das Thatwunder nicht die „Naturgesetze", so hebt auch das Wortwunder nicht die logischen „Denkgesetze" auf, geschweige denn die psychischen Bedingungen der Willensbewegung (Freiheit). Im Gegentheil. Durch die göttlich inspirirende Geistwirkung soll der dafür empfängliche Menschengeist aus dem heillosen Irrthum befreit und dem Heilswillen Gottes zugänglich gemacht werden, um dem Offenbarungszweck als berufener Vermittler göttlicher Heils-

gedanken im Wort zu dienen. Es kann das — wo es Gottes Heilsabsicht erfordert — auch so geschehen, daß selbst der widerstrebende Menschengeist durch eine ihn fortreißende (unwiderstehliche) Machtwirkung des Gottesgeistes zum Weissagen getrieben wird (wie z. B. bei Bileam, Saul, Kaiphas). Aber das ist dann nicht das (gottgewollte) Ideal der Inspiration, sondern nur ihre richterliche (kritische) Kehrseite (ähnlich wie die durch den Geist Gottes hervorgerufene Krisis bei der Verstockung Pharao's). Das gottgewollte (ideale) Wesen der heilsgeschichtlich wirksamen Inspiration zeigt sich auch auf alttestamentlichem Gebiete erst da, wo wirkliche Begeisterung für die Sache des Reiches Gottes eintritt — wie bei den wahren Propheten. Es handelt sich aber auch bei ihnen nur um den heilsökonomischen Zweck, also weder um eine vollendete (absolute und infallible) Wahrheitsmittheilung (im objectiven Sinne), noch auch um eine persönliche (relative) Erleuchtung (im subjectiven Sinne), sondern um eine durch unmittelbare Geistwirkung Gottes hervorgerufene (und eben deshalb wunderbare) Befähigung, den jeweiligen Heilswillen Gottes zu verstehen und in gottgemäßer Weise, d. h. irrthumsfrei, aber innerhalb der Schranken göttlicher Heilspädagogie dem jeweiligen Heilsbedürfniß entsprechend zum Wortausdruck zu bringen. Das Schreiben ist dabei durchaus nicht wesentlich; aber für den heilsökonomischen Zweck dauernder und verbürgter Ueberlieferung wird — wie wir sehen werden (s. w. u. sub 3 u. § 44) — selbstverständlich die Personalinspiration der berufenen Träger der vorbereitenden Heilsoffenbarung mit der Inspiration der von ihnen stammenden Schriftdenkmäler stehen und fallen (s. w. u. sub 3).

Thatwunder und Wortwunder würden nicht heilend, sondern zerstörend, nicht erleuchtend, sondern blendend, nicht befreiend und erlösend, sondern knechtend und hemmend wirken, wenn sie den gesammten göttlichen Heilsrathschluß auf einmal sozusagen in fertiger (abrupter, magischer) Plötzlichkeit und ohne ein inneres Gesetz des Werdens der Urmenschheit oder dem erwählten Volke darböten. Das Gegentheil ergab sich uns schon aus dem Wesen der Oekonomie göttlichen Heilswillens (s. o. S. 596 f.). Wichtig und in gewissem Sinne neu dürfte es jedoch erscheinen, daß wir vom dogmatischen Standpunkte aus gerade die Weissagungsform in der Offenbarung A. B.s als directes Zeugniß für jene erzieherische Weisheit und Allmählichkeit, ja zeitweilige Einschränkung göttlich-wunderbarer Heilskundgebung ansehen und verwerthen zu müssen glauben.

Wir treten damit jener in der „positiven" Theologie weitverbreiteten

Anschauung entgegen, als läge der wunderbare Charakter der Weissagung in der menschlich unerklärbaren, also allein durch Gottes Geist (unvermittelt) „inspirirten" Vorherverkündigung zukünftiger, für den menschlichen Verstand unwißbarer Dinge. Allein dann trüge sie den Charakter zauberhafter Wahrsagerei oder des ungöttlichen Wunders. Alle Weissagung, sofern sie sich nicht als „Träumerei" falscher Propheten erweist, kennzeichnet sich dadurch, daß sie auf dem Boden der Heilsgegenwart die Keime der Heilszukunft findet und zugleich in verkürztem Ausblick von einem bestimmten Standpunkte heilsgeschichtlicher Gegenwart die Vollendungszeit göttlichen Haushaltes so andeutet und ausdeutet, daß die thatsächliche Erfüllung ihr das bestätigende Siegel aufdrückt (vgl. 5 Mos. 13, 1 ff.; 18, 21 ff.; Jer. 14, 13).

Alle Prophetie A. B.'s trägt einen zugleich wachsthumartigen (spermatischen) und weitausschauenden (perspectivischen) Charakter. Und nicht bloß in allen Heilsworten (directe Weissagung), sondern auch in allen vorbereitenden Heilsthaten (sofern sie typische Weissagung in sich schließen) zeigt sich dieser Doppelcharakter der Prophetie. Darin bewährt sich ihre gottmenschliche Art. Nach der richterlichen, wie nach der heilbringenden Seite der wunderbaren Selbstbezeugung Jahwes ist die Weissagung vorbildlicher Natur. Alle Gerichtswehen der Endzeit, sowie die Verklärungsideale der Reichszukunft erscheinen in den vorbereitenden „Zeichen der Zeit" prophetisch angedeutet (antecipirt).

So gehen in allen entscheidenden Perioden der israelitischen Bundesgeschichte That- und Wortweissagung derart Hand in Hand, daß jedem Fortschritt göttlicher Selbstkundgebung auch die prophetische Deutung und Ausdeutung folgt. Thatsächlich wird die Menschwerdung des Gottessohnes (die Incarnation) als das schließliche Ziel göttlichen Heilsrathschlusses (s. o. S. 604) angebahnt durch göttliche Selbstdarstellung (Theophanien) und menschliche Heilserlebnisse (Prototypen) — durch jene gleichsam parallellaufenden Doppellinien, die sich erst in Christo dem ewigen Gottes- und Menschensohne schneiden (vgl. § 35, a).

So wird z. B. Isaak als der wunderbar (durch die göttliche Verheißung) ins Fleisch gezeugte „Same Abrahams" das Urbild der „freien Kinder Gottes" (Gal. 4, 28), die nicht aus dem Fleisch, sondern aus dem Geist geboren sind" (Röm. 9, 7 f.); und Israel, der seinen Namen nach dem Gebetskampf mit Jahwe erhielt (1 Mos. 32, 29 ff.), wird zum Stamm-

vater des Volkes, das als der „erstgeborene Gottessohn" (2 Mos. 4, 22; 5 Mos. 8, 5) aus dem Diensthause erlöst, ein Prototyp werden sollte des wahrhaftigen (eingeborenen) Sohnes Gottes (Hos. 11, 1), der wiederum als zweiter Adam in dem ersten sein Gegenbild (Antitypus) hat (Röm. 5, 18; 1 Kor. 15, 20 f.) und als der aus Israel wunderbar geborene Menschensohn Allen das Heil und Leben bringen soll. Andrerseits wird im prophetischen Wort mit zunehmender Deutlichkeit — wenn auch stets unter den Anschauungsbildern der jeweiligen geschichtlichen Gegenwart (also darin noch unvollkommen!) — jene Reichszukunft prognosticirt, wie sie in der vollendenden Inspiration bei den Trägern neutestamentlicher Heilsgeschichte und Bundschließung zur Verwirklichung und schließlich zum (pleromatischen) Abschluß gelangen soll (Joel 3, 1 ff.; Jes. 44, 3; Ez. 39, 29; Jer. 31, 31). S. w. u. § 30.

Aber nicht blos Einzelthaten und Einzelworte, sondern die gesammte theokratische Bundesoffenbarung in dem Volk heilsgeschichtlichen Berufes trägt diesen typisch-vorbildlichen und perspectivisch weissagenden Charakter. Es ist durchaus nicht die „Verheißung" allein, die — (etwa im Unterschied vom „Gesetz" —) das „Evangelium vom Reich" uns bereits im A. B. vor die Seele stellt und die „Hoffnung Israel's" ins Wort faßt. Auch das Gesetz und die sinaitische Bundschließung — wie schon der gesammte dadurch bedingte Opfercult beweist — ist durch und durch prophetisch geartet, so daß die durch das unverbrüchliche „Gesetz" gekennzeichnete Reichsordnung des A. B. als Theokratie direct auf die Christokratie hinweist.

Allerdings wirkt die Gestalt der Forderung (das „Du sollst") im Gesetz und die Masse der Einzelgebote zunächst pädagogisch zuchtübend und unfrei machend, indem die Uebertreter unter den „Zorn Gottes" (der da drohet zu strafen Alle, die seine Gebote übertreten) gestellt erscheinen. Aber die erbarmende Liebe zeigt sich doch (wie der Anfang des Dekalogs beweist) in der Thatsache, daß der heilige Gott sich als Erlöser des Volkes aus Gnaden an die Spitze stellt mit dem „Ich bin Jahwe, dein Gott" ꝛc. Daher die Freude des wahren Israeliten am Gesetz (Ps. 1. 19. 119) und die Gewißheit, daß Gott sein Volk aus dem Knechthause geführt, daß er Israel „zieht, wie ein Mann seinen Sohn ziehet" (5 Mos. 8, 5; 32, 6); daß er sie „wunderbar" führt und Israel sein Reich bestätigen wird ewiglich — durch den Abrahams- und Davidssamen, der aus Israel zu seiner Zeit als Messias geboren, der Heiland für alle Völker werden soll. Wann dieser Zeitpunkt kommt, bleibt auch für die sehnsuchtsvoll Harrenden in Israel unge-

wiß. Sie getröſten ſich aber der Hoffnung Israels am „Ende der Tage“ und in der „Fülle der Zeit“ (ſ. w. u. § 30, 1).

3. Von alledem könnten wir nichts wiſſen, noch auch etwas Gewiſſes als unſere *Glaubensüberzeugung* ausſagen, wenn uns nicht in den heiligen Schriften A. T. ein göttlich und menſchlich verbürgtes *Denkmal* der Gottesoffenbarungen und Heilserlebniſſe in Israel zu Gebote ſtände. Nicht als ob dieſes Schriftdenkmal mit der Offenbarung als ſolcher ſich deckte. Iſt doch die göttliche Offenbarungsökonomie (ſ. o. sub 1) d. h. die fortſchreitende Selbſtbezeugung des Heilsgottes in That und Wort, in Geſchichte und Lehre älter und urſprünglicher als alle Schrift. Aber *für uns* verlöre ſich jener Strom heilsgeſchichtlicher Thatſachen im Wüſtenſande mythiſcher oder ſagenhafter Ueberlieferung, wenn im Laufe der Jahrhunderte uns kein documentariſcher Bericht vorläge, der durch ſeine Eigenart und Einzigartigkeit das Siegel höherer, göttlicher Verbürgung trüge und zugleich in ſeiner zeitgeſchichtlichen Bedingtheit und Continuität aller menſchlichen Kritik ſtandhielte. Giebt es doch ohne Schriftdenkmäler und Wortüberlieferung überhaupt keine irgendwie verbürgte „Geſchichte“; noch auch erſcheint eine erfolgreiche Geſchichts*forſchung* ohne ſie möglich. Soll die altteſtamentliche Bundesoffenbarung, wie wir ſie sub 1 und 2 vom dogmatiſchen Geſichtspunkte dargeſtellt haben, feſten, heilsgeſchichtlichen Boden gewinnen, ſo muß ſie ſich bewähren im Lichte jenes Schriftdenkmals, das ja ſelbſt den Charakter heilsökonomiſcher Allmählichkeit und zeitgeſchichtlichen Werdens an ſich trägt.

Nothwendig erſchien ſolch' eine ſchriftliche Aufzeichnung der Offenbarungsthatſachen namentlich von dem Momente ab, wo Israel als theokratiſches Gemeinweſen einer wechſelvollen Zukunft entgegenging und als *Bundesvolk* im ſpecifiſchen Sinne die durch Moſes vermittelte Geſetzgebung (als eine göttliche „Verfügung“ = Teſtament) den nachfolgenden Geſchlechtern überliefern ſollte. An dieſe erſtmalige Schriftfixirung, wie ſie im Kern des Pentateuchs vorliegt, ſchließen ſich trotz wechſelvoller ſturmbewegter Zeiten die ſpäteren Schriftdenkmäler mit ihrem geſchichtlichen, lehr-

haften und prophetischen Charakter aufs Engste an. Ohne die mosaische Grundlage blieben sie unverständlich und unverstanden. Es ist und bleibt eine höchst wunderbare Gottesfügung, daß trotz eines Zeitraumes von über tausend Jahren die Sammlung des alttestamentlichen Kanons, bis in die Zeit Christi sich fortsetzend, ein so überwältigend großartiges, innerlich zusammenhängendes Gefüge aufweist.

So ist denn — wie wir das auch an der Entstehung des neutestamentlichen Kanons wahrnehmen können (s. w. u. § 45, 3) — die ganze Bibel und so vor Allem die Sammlung alttestamentlicher Schriften kein vom Himmel gefallenes Offenbarungs- oder Erbauungsbuch, geschweige denn ein vom heiligen Geist dictirter „Brief Gottes an die Menschheit". Das wäre pure Magie, die des gnadenreichen Heilsgottes und seiner erzieherischen Oekonomie geradezu unwürdig erschiene. Solch eine, an Mohammeds Auffassung des Koran erinnernde „Verherrlichung" wäre im Grunde die allerschlimmste Herabsetzung; ja, sie schlüge der thatsächlichen Beschaffenheit und nachweisbar allmählichen Entstehung des alttestamentlichen Kanons geradezu ins Angesicht. Sie bestände nicht nur nicht vor dem Forum einer historischen Kritik, sondern würde auch bei den Einen ernste Zweifel und energische Ablehnung, bei den Anderen falsche Sicherheit und geistlose Buchstabenknechtschaft erzeugen, nicht aber lebendigen Glauben und innerlich freie, selbsterlebte und tief erprobte Ueberzeugung. Die heilige Schrift sänke dann herab zu einem „göttlichen Orakelbuch" mit äußerlicher (unlebendiger) Auctorität, die jede Prüfung ausschließt. Wir hätten einen „papiernen Papst" mit „infallibler" Gesetzesphysiognomie; und jene „sichere und satte Unfehlbarkeitsdoctrin", wie sie in Rom ihre Spitze hat, würde immer wieder den äußersten Gegensatz, die sich unfehlbar dünkende hyperkritische Richtung, wachrufen und fördern. Wie der Bibel-Aberglaube auf der einen, so feierte dann die ungläubige Bibelkritik auf der andern Seite ihre unheimlichen Triumphe. Gott bewahre uns davor! — Ich verweise hier auf die nähere Darlegung dieser Gefahren in meiner Schrift: „Antiultramontana" (1876, bes. S. 66 ff.), sowie in meinen Abhandlungen „Zur Inspirationsfrage" (1877, S. 16 ff.); „Wahre und falsche Auctorität" (1878, S. 5 ff.). S. w. u. sub c die überreiche, diese Kernfrage betreffende Litteratur. — Die Warnung Meinhold's „Wider den Kleinglauben" (1895) ist hier in der That am Platze, wenn wir auch seinen angeblich „wissenschaftlichen Resultaten" nicht zustimmen können. Gegenüber der „sicheren" Plerophorie des Buchstabenglaubens erscheint die Forderung einer historischen Auffassung durchaus berechtigt. Vgl. darüber die maßvolle und schlagende Darlegung in W. Volck's „Heilige Schrift und

Kritik" ꝛc. 1897, beſ. S. 45 f. und S. 190 ff., als Antwort auf die Frage: „Was haben wir von der modernen Kritik gelernt?"

Es iſt aber auch keineswegs der Sache entſprechend, wenn man — in poſitiv kirchlicher Tendenz — den Glauben an die heilige Schrift, ſei es alten, ſei es neuen Teſtaments, unbedingt fordern oder zum Kennzeichen wahren Heilsſtandes machen wollte. Wir glauben als mündige Glieder der chriſtlichen Gemeinde nicht an die Bibel, ſondern an den lebendigen perſönlichen Heilsgott, wie er ſich in Chriſto durch den heiligen Geiſt uns innerlich bezeugt hat und dieſes Zeugniß durchs verkündigte und geſchriebene Wort uns vermittelt und verſiegelt (§ 44 f.). Die drei grundlegenden Artikel des urchriſtlichen Bekenntniſſes enthalten daher ebenſowenig wie unſer lutheriſcher Katechismus eine dahin zielende Forderung, als müßten wir — wie die Römler und Reformirten es allerdings verlangen — an die Bibel als an eine von Gott ſelbſt fixirte Sammlung kanoniſcher Schriften, die der heilige Geiſt dictirt hat, glauben. Schon das Vorhandenſein apokrypher und zweifelhafter Schriften widerſpricht dieſer Vorausſetzung und dieſer Forderung, ſowie die Thatſache, daß bis in die Zeit Chriſti hinein manche Bücher des A. T. (z. B. das Hohelied) in Bezug auf ihre Zugehörigkeit zum Kanon der Gemeinde Iſraels zweifelhaft blieben. Wiſſen wir doch, daß auch der Kanon des N. T.s bis ins vierte Jahrhundert der Kirche Chriſti Gegenſtand ernſteſter Prüfung war (ich erinnere an die ſog. Antilegomena und die apokryphe Litteratur des N. T.s).

Der Heilsglaube als volle, vertrauende Herzenshingabe iſt nur von Perſon zu Perſon denkbar und wirklich. Aber freilich — dieſer lebendige Glaube an Chriſtus als unſeren Heiland iſt weder möglich noch wirklich vorhanden ohne jene innerliche, auf perſönlicher Erfahrung und Prüfung beruhende Ueberzeugung, daß die heilige Schrift alten Teſtaments es iſt, die von ihm in heilsvergewiſſernder Weiſe Zeugniß ablegt (Joh. 5, 39), ja daß Er, der Herr und Heiland, Kern und Stern dieſer Schrift iſt. Daher wird auch der Ausdruck „Glauben an ihn" (*πιστεύειν εἰς αὐτόν*) nur gegenüber der Perſon Chriſti gebraucht (Joh. 1, 12; 2, 11. 23; 3, 15. 18; 6, 35; 10, 42; 11, 25 f.; Apoſtelgeſch. 10, 43; 19, 4; 20, 21; 24, 24; 1 Joh. 5, 10), während das *πιστεύειν ὅτι*, oder *πιστεύειν ἐν* oder *ἐπί τινι* direct auf die Stellung der Gläubigen zur Schrift alten Bundes (Joh. 2, 22; 5, 46 f.) oder zum Evangelium (Mark. 1, 15; Röm. 4, 24) bezogen wird. So glauben auch wir den „Schriften Moſis", denn „er hat von ihm geſchrieben" (Luk. 16, 29 ff.; Joh. 5, 47) und bezeugen mit Paulus (Apoſtelgeſch. 24, 14), daß wir „glauben Allem, was geſchrieben ſteht im Geſetz und in den Propheten". Ja, wir halten uns gemäß der „Hoffnung Iſraels" (Apoſtelgeſch. 26, 6) an das, was die „Propheten geſagt haben, daß es geſchehen ſolle, und Moſes: daß Chriſtus — der Leidende und Auferſtandene — als ein Licht

dem Volk und den Heiden soll verkündigt werden" (Apostelgesch. 26, 22; 28, 20). —

Auf diesem Wege wird uns das überlieferte, geschriebene Wort des alten Bundes lebensvoll und überzeugungskräftig, weil und sofern es „Christum treibet" — wie Luther sagte und alle bibelforschenden und bibelkundigen Christen es je und je erfahren können. Der allein seligmachende „Glaube an Christus, den Heiland", schließt also nicht den „Glauben an die Schrift" — was jedenfalls ein mißverständlicher Ausdruck wäre —, wohl aber die selbsterrungene und tiefgewurzelte „Ueberzeugung" in sich, daß sie — die alttestamentliche Schrift — es ist, die „von ihm zeuget". Das ist aber jene in Israel zu Stande gekommene Schriftensammlung, ohne die das neue Testament wurzellos dastünde und in der Luft schwebte.

Wenn neuerdings Pastor Feyerabend in seiner gegen H. Cremer (Glaube, Schrift und Geschichte, 1896) gerichteten Abhandlung: „Glaube an die Bibel und Glaube an Christus" (Mitth. u. Nachr. 1898, S. 490 ff.) mit Emphase betont: „wir sollen nicht an die Schrift — also an ein Buch — glauben, sondern an den, der in seiner Person das Wort Gottes ist," so hat er darin vollkommen Recht. Nur verkennt er, daß mit dem Glauben an den Christus, von dem die Schrift und der von der Schrift als dem untrüglichen Gotteswort zeugt (s. o.), auch die erfahrungsmäßige Ueberzeugung (assensus fiducialis) von der Göttlichkeit der Schrift und von der Wahrheit ihres christocentrischen Heilsgehalts nothwendig verknüpft und gesetzt ist. Ich verweise hier besonders auf M. Kähler: „Unser Streit um die Bibel" (1898, S. 28 ff.) und E. Külpe's schlagende Darlegung in den Mitth. u. Nachr. 1899 S. 225 ff. (Was hat Pastor Feyerabend uns gesagt?). —

Das Wort Jesu und der Apostel steht und fällt also mit der Anerkennung der göttlich normativen und auctoritativen Geltung jener alttestamentlichen Schriften, wie sie als „heilige" zur Zeit Jesu der jüdischen Gemeinde galten. Aber ihre „Auctorität" erwies sich damals und muß sich bis heute als eine lebendige der christlichen Gemeinde fort und fort erweisen durch das tiefer zu fassende testimonium spiritus sancti, d. h. nicht blos durch den erbaulichen Eindruck einzelner Schriftstellen oder ganzer Bücher des A. T.s, sondern durch den gesammten, lebensvollen Heilsgehalt und durch den wunderbaren Zusammenhang dieser schlechthin einzigartigen Geschichtsüberlieferung mit ihrem überwältigenden Reichthum an wahrer, tief einschneidender Mahnung (Gesetz) und trostreicher, beseligender Verheißung (Evangelium). Der tiefe Eindruck dieses Zusammenhangs und dieser inneren Uebereinstimmung in heilsgeschichtlicher und lehrhafter Beziehung wird noch dadurch verstärkt, daß diese Schriften nicht (wie im N. T.) aus einer Generation stammen, sondern daß ihre Abfassung durch charaktervoll ausgeprägte verschiedene Verfasser sich über mehr als ein

Jahrtausend erstreckt. Wo findet sich dafür in einer anderen Nation eine annähernd gleiche religionsgeschichtliche Ueberlieferung?

Durch solche, auf tausendjähriger Erfahrung der Kirche und aller Gläubigen beruhende Anerkennung der alttestamentlichen Schriften als heiliger, vom Geiste Gottes erfüllter, ist jedoch eine sachgemäße, historische Kritik, d. h. eine stets zu erneuernde geschichtliche Untersuchung keineswegs ausgeschlossen. Im Gegentheil. Die echt menschliche Seite und zeitgeschichtliche Bedingtheit jeder Schrift-Ueberlieferung muß immer wieder zu sorgfältiger Untersuchung drängen. Es gilt also ein stetes „Forschen" (ἐρευνᾶν), „geistlich urtheilen" (1 Kor. 2, 13), die „Prophetie nicht gering achten", sondern „Alles prüfen" (1 Thess. 5, 20 f.). Liegt in der Heilsoffenbarung selbst — wie wir gesehen — ein allmählicher Fortschritt und mit ihm eine zeitweilige Unvollkommenheit (s. o. S. 599 ff.) vor, so wird sich diese auch in dem betreffenden Schriftdenkmal zeigen und nachweisbar sein. Ja, wäre die ganze neutestamentliche Heilswahrheit schon im A. T. bezeugt und enthalten, wir müßten an seiner Echtheit und göttlichen Auctorität zweifeln. Denn Gott ist kein Zauberer, sondern ein Gott geschichtlicher Ordnung und väterlicher Pädagogie. Wie er die „Heiden ihre Wege gehen ließ" und sie dennoch für das Heil erziehen wollte (s. § 29), so hat er auch der „Herzenshärtigkeit" Israels Rechnung getragen (Matth. 19, 8; Mark. 10, 5) und hat selbst ihre Helden und Propheten nicht der menschlichen Bedingtheit und Fehlsamkeit — gleichsam durch geistige Zwangsoperation oder mechanische Inspiration — entziehen wollen. So spiegelt sich denn die Relativität (s. o. sub 2) der alttestamentlich-vorbereitenden Heilsoffenbarung auch in den betr. Urkunden ab. Das Gesetz in all seinen Cultus- und Ceremonialformeln ist rigoristisch und dem Unmündigkeitszustand entsprechend; die Prophetie bewegt sich in den Vorstellungsformen der Zeit und der jeweiligen Umgebung. Die Helden und Träger der alttestamentlichen Heilsgeschichte sind alles arme Sünder, die der Gnade des Heilsgottes Israels bedürfen; und es ist ein Erweis wie der echt menschlichen Seite, so der einzigartigen Wahrhaftigkeit des alttestamentlichen Schriftdenkmals, daß die mitunter gröbsten und handgreiflichsten Sünden wie des Volks, so seiner Führer und Helden nicht verschwiegen, sondern rückhaltslos aufgedeckt werden. Dazu kommt die zeitweilige nationale Beschränktheit und das schattenhaft Typische (Keimformartige) der prophetischen Ausblicke. Und wo es sich um rein menschliche Fragen oder Bestimmungen handelt, die die Heilsfrage gar nicht berühren (wie auf dem Gebiete der Naturerkenntniß, der weltlichen Wissenschaft, der chronologischen, ethnographischen, genealogischen oder topographischen Einzelangaben ꝛc.), da ist auch der rein menschliche, aber für den Zweck der Heilsanbahnung durchaus unwesentliche Irrthum nicht ausgeschlossen. Mit vollem Recht sagt W. Volck (a. a. O. S. 62): „Alles, was auf der Linie

liegt, die ihren End- und Zielpunkt in Christo findet, gehört zu dem centralen Inhalt der Schrift A. T.s. Nicht Aufschlüsse über Fragen weltlicher Wissenschaft erholt sich der Christ aus ihr, sondern über die Heilswahrheit, wie sie in der Geschichte Israels durch Gottes Offenbarung in That und Wort, in stufenmäßigem Fortschritt sich immer klarer und deutlicher ausgeprägt hat, um in der Fülle der Zeit im N. B. sich in vollkommener Weise zu offenbaren." Die sachliche Begrenzung dafür, was denn wirkliche Heilsfragen sind, darf aber nicht dem (rein subjectiven) Urtheil des einzelnen Bibelforschers anheimgegeben werden, sondern muß sich aus dem Zusammenhange und den entscheidenden (deutlichen) Heilsaussagen der Schrift selbst ergeben (gemäß der analogia fidei auf Grund einer grammatisch-historischen Interpretation). Kann doch der wirkliche Heilsgehalt der Schrift nie ohne eine dem Schriftganzen stets Rechnung tragende Auslegung und Anwendung festgestellt werden. Und dem schlichten Christen ist ja doch die heilige Schrift alten wie neuen Testaments nur durch eine (eventuell fehlsame) Uebersetzung des Urtextes zugänglich. So wird und muß sich denn beim Erforschen und Feststellen der biblischen Heilswahrheiten immer ein menschlich-subjectives Element geltend machen. Das ist aber schlechterdings nicht zu vermeiden, da es sich hier nicht um eine rein äußerlich aufgezwungene (objektiv starre und knechtende) Wahrheitsformel oder fertige, kirchlich-auctoritative Tradition handelt (wie die römisch-katholische Kirche will), sondern um die in lebendigem Glauben anzueignende, geisterfüllte und geistlich zu richtende Heilswahrheit des Gottes, der sein Volk und seine Kinder zu innerlich freier Ueberzeugung locken und erziehen will. So allein wird unser „Gehorsam" gegen die Schrift ein tiefer und wahrer, ein kindlich und nicht knechtisch gearteter!

Es handelt sich hier aber nicht blos um die Begrenzung des wirklichen Heilsgehalts der Schrift gegenüber den zeitgeschichtlich-menschlichen Nebensachen, sondern auch um die verschiedene Eigenart der alttestamentlichen Schriften, sowie um die zeitgeschichtliche Abfassung und redactionelle Fixirung des Textes. Es liegt doch für jeden Bibelkundigen und ehrlichen Forscher auf der Hand, daß hier durch die Jahrhunderte hindurch menschliche Arbeit und also auch menschliche Fehlsamkeit sich geltend machen konnte und thatsächlich nachweisbar ist. Das ergiebt sich schon aus den vielen Varianten, die zwar nie das Wesen der Heilsfrage direct berühren, aber doch für die Auslegung und die Deutung des Zusammenhangs nicht ohne Bedeutung sind. Sodann zeigt uns die Textbeschaffenheit und Sprachform, daß redactionelle Ueberarbeitung älterer Quellenschriften und spätere Nachträge unverkennbar vorliegen und daß die Autorschaft und die Zeit der Entstehung der einzelnen Stücke (z. B. im Pentateuch oder sogen. Hexateuch, im Deutero-Jesaja, Chronik, Buch Daniel ꝛc. ꝛc.) zweifelhaft oder ungewiß sind. Endlich

drängt sich uns, je mehr wir in das alte Testament uns vertiefen und seiner erbaulichen, herzerschütternden und trostreichen Geistesmacht innewerden, der verschiedenartige Charakter und der ungleiche Werth der Einzelschriften auf, so daß manche — wie die Chronik, das Buch Esther, der Ekklesiastes ꝛc. — einen secundären Charakter tragen gegenüber der Geistesfülle der urkanonischen Bücher, insonderheit der mosaischen, prophetischen und des herrlichen Psalmbuchs. Aber auch da treten uns große Unterschiede entgegen, wenn wir z. B. die Buß- und Lobpsalmen mit den Feindes- und Fluchpsalmen vergleichen (s. z. B. Ps. 137, 9)! Und wie muß der neutestamentliche Geist zurückschrecken vor dem Feuereifer eines Elias, der die Baalspfaffen schlachten heißt (1 Kön. 18, 40 vgl. 5 Mos. 13, 6; 18, 20) oder auf die Boten des Ahasja Feuer herabruft (vgl. 2 Kön. 1, 10—12).

Das ist auf alttestamentlichem Boden verständlich und nach Gottes Geheiß für damals auch berechtigt, während Jesus, dessen Reich nicht von dieser Welt ist (Joh. 18, 36), auch nicht will, daß mit Feuer und Schwert dafür gekämpft werde (Luk. 9, 55 f.; Matth. 26, 52; s. w. u. sub a).

Aus alledem geht hervor, daß eine gleichmachende (nivellirende) Tendenz in der Betrachtung und Verwendung alttestamentlicher Schriftdenkmäler dem Geiste Gottes, wie dem Geiste Jesu zuwider wäre, ja dem Wesen göttlicher Pädagogie und menschlicher Geschichtserfahrung ins Angesicht schlüge. In dieser Hinsicht haben wir — wie Volck (a. a. O. S. 190 f.) mit Recht hervorhebt — von der „modernen Kritik" Manches gelernt: „Wir sind dahin gelangt, bei allem Festhalten an der Wahrheit, daß die heilige Schrift A. T. das Denkmal der Heilsgeschichte (in Israel) und als solches das Wort des lebendigen Gottes ist, die menschliche Vermittelung ihres Offenbarungsinhalts zu würdigen." Nur sollte dann — wie mir scheint — nicht von „dem Glauben der Kirche an die Schrift" (bei Volck S. 192) die Rede sein (s. o. S. 610 f.). Correcter ist jedenfalls der Ausspruch (der sich ebendaselbst S. 41 findet): „Wir sind Christen, nicht weil wir an die Bibel, sondern weil wir an Christum glauben." Unsere Christenerfahrung führt uns aber immer wieder hinein in die unerschöpflichen Tiefen alttestamentlicher Heilswahrheit. Vgl. E. König: „Alttestamentliche Kritik und Christenglaube" 1893, S. 19 ff. und desselben neueste Abh. (N. K. Z. 1899, Heft 9): „Zwei Grundthatsachen in der Geschichte des Jahwe-Glaubens" (s. bes. S. 723 f.). Beherzigenswerth ist auch Orelli's „Die Off. des leb. Gottes im A. T." (Luth. K. Z. 1899 Nr. 32 ff.). — F. Nerling in seiner Abhandlung „Glaubensgewißheit und Erfahrungsgewißheit" (Mitth. u. Nachr. 1892, S. 2 ff.) scheint mir die tief innerliche Wechselwirkung zwischen Schriftauctorität (als einer geistig lebendigen) und Glaubenserfahrung (als einer persönlich erlebten) nicht ausreichend zu würdigen und gelangt daher zu einer unhistorischen Auffassung des A. T.s und seiner

auctoritas normativa (s. w. u. sub b). — Mit Recht fordert dagegen F. Luther („Auf Autorität und Erfahrung gegründete Glaubensgewißheit" N. K. Z. 1895, 1. 2; vgl. Mitth. u. Nachr. 1895, S. 481 ff.) ein „Zusammenklingen der biblischen Auctorität und innerlicher Erfahrung", so daß „die an der Erfahrung erprobte Autorität der Schrift" sich uns erst als „lebendige" erweist. — Vgl. die treffliche Darlegung der innigen Wechselwirkung von „Schrift, Glaube und Erfahrung" bei Schlatter (Vortrag in der Christoterpe 1896 S. 1 ff.); M. Kähler: „Jesus und das A. T." 1896; Oettli: „Der gegenwärtige Kampf um das A. T." 1896. Dalmann: „Das A. T. ein Wort Gottes" 1896; Köhler: „Berechtigung der Kritik A. T.s" (1898 vgl. N. K. Z. 1894, 11; 1896, S. 429 ff.); Gerlach: „Ist uns das A. T. noch Gottes Wort" 1891; Grau: „Was bleibt vom A. T." 1891; F. Buhl: „Die bleibende Bedeutung des A. T.s" (Luth. K. Z. 1895, S. 25 ff.); Valeton: „Christus und das A. T." 1896; dagegen: Meinhold: „Jesus und das A. T." 1896.

In Bezug auf die Gefahren einer mechanischen Infallibilitäts-Doctrin möchte ich hier noch an ein zutreffendes Wort von Rougemont (Christus und seine Zeugen oder Briefe über Off. u. Inspir. 1859) erinnern (citirt in Runge, Dogm. S. 83): „Die Ultraprotestanten fordern die (abs.) Unfehlbarkeit der heiligen Schriftsteller. Sie müßten eine Bibel haben, genau wie Logarithmentafeln und Automaten-Propheten! Einen Felsen wollen sie, auf dem man ruhig schlafen, eine Rüstkammer, aus der man mit geschlossenen Augen die Waffen nehmen kann; einen Führer, der der Mühe überhebt, selbst zu sehen; eine Maschine, die Gott in Bewegung setzt. Sie halten sich nur dann für Diener der Wahrheit, wenn sie sich Fesseln anlegen, die diese nicht geschmiedet hat. So aber behandelt Gott die Menschen nicht. Er hat sie nach seinem Bilde gemacht. Er zerstreut ihre Irrthümer nur unter Mitwirkung (?) ihres Willens"; — wir würden mit Berufung auf Joh. 7, 17 und 18, 37 sagen: „nur bei ehrlichem Willens- und Wahrheitstriebe". — Sehr beherzigenswerth scheint mir auch das Wort eines bibelgläubigen Laien (Dr. H. Christ: Am Wasser Mara, 1894), wo es S. 23 ff. heißt: „Ich glaube steif und fest, daß in diesen Tagen der Teufel sich der Inspirations- und Kritik-Begriffe bedient, um die Gemeinde der Erlösten in zwei Lager zu spalten . . . Gottlob, daß wir einfachen Leute diese Schwierigkeiten nicht erledigen müssen. Uns ist die Bibel das Lebensbuch; aber das Schöpfen aus diesem Lebensquell ist ein langsames. Und neben dem Lebenswasser erscheint uns Einiges als ungenießbarer Sand, bis der Geist Gottes uns auch darin die Goldkörner enthüllt. Die Hand aufs Herz! Sind etwa keine dunklen Stellen, keine Schwierigkeiten in der Bibel? Und sind sie etwa beseitigt mit dem allgemeinen Satz, daß jedes Wort in der Bibel gleich inspirirt ist? Ueberheben wir uns doch nicht! Die absolute Inspirations-

theorie hat, wie alles Menschliche, auch ihre Gefahren. Sie scheint zwar einfach; allein legt sie nicht, sobald sie zum Zwang werden sollte, auf die Seele einen unerträglichen Bann und bringt sie in bittere Versuchung zur Heuchelei? Muß ich jede Silbe des h. Buches als gleich inspirirt empfinden, so habe ich ein geschlagenes Gewissen, wenn mir das nicht gelingt; und die Freudigkeit nnd Unbefangenheit des Bibellesens ist mir vergällt. Hütet euch vor den Abgöttern — heißt es. Stellt die theure Bibel nicht unter einen Bann und umgebt sie nicht mit der Dornhecke der Menschensatzung. Sonst macht ihr sie nur den weniger erleuchteten Laien gefährlich und zuletzt verhaßt und hindert deren Gebetslectüre, statt den gesegneten Brauch zu fördern."

Für den dogmatischen Gesichtspunkt muß uns feststehen, daß die allmähliche und zeitgeschichtlich bedingte Entstehung, sowie die menschliche Unvollkommenheit der Ueberlieferungsform den einzigartigen und göttlich wunderbaren Charakter des alttestamentlichen Schriftganzen nicht nur nicht aufhebt, sondern für den Glauben des Christen geradezu erst bestätigt und belebt. Aus dem Feuer menschlicher Kritik hat sich bisher stets das Reingold göttlicher Heilswahrheit — gerade in ihrer tiefen, echt menschlichen Zugänglichkeit — immer von Neuem erprobt und der christlichen Kirche den Reichthum ihres Schatzes erst voll zum Bewußtsein gebracht. Namentlich danken wir es der wirklich unbefangenen „historischen" Kritik, daß wir es gelernt haben, uns frei zu machen von einer mechanisch-supranaturalen Infallibilitätsdoctrin und dagegen den Spuren göttlicher Heilspädagogie und -Oekonomie ehrfurchtsvoll zu folgen. So wurden wir — überwältigt von dem wunderbaren Zusammenhange der Heilsgeschichte und Heilslehre — innerlich genöthigt, die alttestamentliche Schrift im vollen und wahren Sinne als geisterfülltes Gotteswort uns gelten zu lassen. Die „Inspiration" erscheint uns also auch hier nicht als eine nivellirende, geschweige denn als eine „dictirende" Wirksamkeit des heiligen Geistes auf die Scribenten, sondern sie erweist sich uns als eine göttlich wahre und erzieherische Begeisterungsmacht, die jene menschlichen Träger und Vermittler alttestamentlicher Offenbarung befähigte, die gottgewollte Heilswahrheit, dem jeweiligen Bedürfniß entsprechend, in Wort und

Schrift zu fassen. Von einer blos „natürlichen Entwickelung" aus heidnischem Naturdienst zu „ethischem Monotheismus" (Wellhausen s. w. u.) kann hier schon deßhalb nicht die Rede sein, weil „Israel" — dem „Gotteskämpfer" — von vorne herein aus Gnaden ein theistischer Name beigelegt ward. Die wachsende Stetigkeit in der Entwickelung der Heilsoffenbarung durch Jahrtausende hindurch — trotz verschiedener Schriftdenkmäler und Autoren, ja trotz der zum Götzendienst neigenden Eigenart des „halsstarrigen Volks" — trägt unverkennbar einen wunderbaren Charakter. Darauf weist uns der sonst unerklärbare Zusammenhang fortschreitender „Weissagung" und „Erfüllung"; und dieser bestärkt uns wiederum in der Ueberzeugung von der Einheit des alttestamentlichen Geistes trotz der plastischen Verschiedenheit der wie aus Stein gehauenen Einzelcharaktere und Einzelschriften.

Und wie wunderbar frisch und ewig neu in ihrem Trostreichthum, in ihrer erbaulichen Kraft und Tiefe muthen uns diese Schriften an trotz des gewaltigen Zeitabstandes und ihrer echt nationalen Färbung! Giebt es ein Gebetbuch, wie das der Psalmen? Wie greifen die alten Propheten uns ans Herz! Wie gewaltig tritt uns das Zeugniß des heiligen Geistes entgegen, wenn wir uns nicht blos in die köstlichen Einzelsprüche versenken, sondern im Anschluß an die großartige vormosaische (patriarchalische) Urgeschichte — trotz aller Sünden und aller Halsstarrigkeit des jüdischen Volks — den inneren Fortschritt und die Entwickelung der alttestamentlichen Reichsidee bis in die exilische und nachexilische Zeit verfolgen! Und nun vollends die Bestätigung dieses — trotz aller negativen Kritik — immer wieder in der gläubigen Christenheit sich bewährenden, wunderbaren Zusammenhangs und göttlichen Heilsgehalts alttestamentlicher Schriften im Lichte neutestamentlicher Erfüllung und Vollendung! Christi Prophetenthum, sein hohepriesterliches Versöhnungswerk, seine Königsherrschaft, seine gesammte Reichs- und Heilsmission — sind sie nicht im A. T. vorgebildet und derart ausgeprägt, daß es mit überwältigender Klarheit jedem

schlichten Bibelleser, wie jedem ernsten Forscher sich aufdrängt: „Ziehe deine Schuhe aus; denn die Stätte, auf die du trittst, ist heiliger Boden“ (2 Mos. 3, 5). Heilig — nicht im Sinne fertiger Vollkommenheit oder absoluter Unfehlbarkeit; nicht in dem Sinne mechanischer Eingießung der Geistfülle und allseitiger (vollendeter) Wahrheitserkenntniß; sondern in dem Sinne, daß der heilige Gott der Gnade und väterlicher Erziehung als der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ sein Volk erwählt, berufen, erlöst und der Zucht seines Geistes unterstellt hat, um in Israel das Heil für Alle zu bereiten und aus „Israel“ den einigen Heilsmittler für alle Völker geboren werden zu lassen (§§ 40 ff.). Deß ist die Schriftensammlung alten Testaments ein monumentum aere perennius — als ein von Gottes Geist erfülltes und unter seiner providentiellen Geistesleitung zusammengefügtes Denkmal heiliger Geschichte und Lehre.

§ 28. Zusammenfassung.

1. Aus dem erzieherischen (heilspädagogischen) Zweck erklärt sich die zeitweilige Beschränkung (Particularismus) und relative Unvollkommenheit der Offenbarung göttlichen Heilswillens auf der vorbereitenden Stufe reichsgeschichtlicher (theokratischer) Heilsökonomie des alten Bundes.

2. In Israel, dem gotterwählten Volk heilsgeschichtlichen Berufs, erweist sich kraft menschlicher Heilserlebnisse und göttlicher Selbstbezeugung in Wort und That, durch Wunder und Weissagung, Gesetz und Verheißung die Heilsoffenbarung als vorbildliche (typisch-prophetische) Anbahnung der durch Christum sich vollendenden Incarnation (§ 34) und Inspiration (§§ 43 ff.).

3. Als göttlich verbürgtes und neutestamentlich bezeugtes Denkmal jener vorbereitenden Heilsoffenbarung in Israel haben sich die heil. Schriften alten Testaments, trotz ihrer menschlichen Form und zeitgeschichtlichen Bedingtheit, der Gemeinde Jesu je und je bewährt, und geben sich — (kraft des wahren testi-

monium spiritus sancti) — noch fort und fort dem schlichten Christen, wie dem ernsten, kritischen Forscher in ihrem geschichtlichen Zusammenhange und tröstlichen Heilsgehalt als geisterfülltes Gotteswort (§ 45, 3) zu erfahren.

a) Die biblische Begründung unseres Lehrsatzes von der heilsökonomischen Gottesoffenbarung in Israel beruht für den schlichten Christenglauben, wie für den theologischen Dogmatiker wesentlich darauf, daß das neue Testament, d. h. das Zeugniß Jesu und aller Apostel uns den göttlichen Ursprung und die göttliche Auctorität der alttestamentlichen Schrift und ihres auf Christum hinweisenden Offenbarungs-Inhalts bestätigt und besiegelt. Es ist die Aufgabe der alttestamentlichen Theologie und Geschichte, diese vorbereitende Entwickelung in Lehre und Leben des Volkes Israel wissenschaftlich darzulegen und im Einzelnen aus den Quellen zu begründen (s. w. u. sub c). Wir haben bereits an den verschiedenen Stellen unserer biblischen Begründung dogmatischer Lehrsätze stets die alttestamentliche Genesis jener grundlegenden Begriffe nachzuweisen gesucht. So für den principiell bedeutsamen alttestamentlichen Offenbarungsbegriff Bd. I, S. 92 f. (vgl. Ed. König: „Der Off.-Begriff des A. T.'s" 1882, 2 Bde.; und seine Abh. in der N. K.Z. 1896, S. 124 ff.). Ueber die particulare und erzieherische Gestalt alttestamentl. Off. s. Bd. I, S. 97 f. — Daß im A. T. die Begriffe Off. und h. Schrift sich nicht decken, haben wir eingehend dargelegt in unserer Principienlehre (Bd. I, S. 105 ff.); ebenso, daß ohne alttestamentliches Schriftdenkmal die Heilsoff. als solche der göttlichen Verbürgung ermangelte (Bd. I, S. 281 ff.). Endlich: daß Wunder und Weissagung im A. B. die volle Incarnation und Inspiration neutestamentlicher Art anbahnen und vorbereiten, ist Bd. I, S. 269 f., 281 ff. nachgewiesen worden. — Schließlich haben wir in unserer systematischen Lehrdarstellung bereits die allmählich fortschreitende Selbstoffenbarung Jahwe's in seinen heiligen „Namen" (§ 3, S. 67 ff.), sowie in seiner Wesensbestimmtheit (als der „Heilige in Israel") alttestamentlich beleuchtet (S. 119 ff., 157 ff., 199 ff, 210 f.). Nur auf den alttestamentlichen Bundesbegriff werden wir im Anschluß an die neutestamentliche Idee der διαθήκη (s. w. u.) noch näher einzugehen haben.

Hier handelt es sich also für uns in erster Linie darum: wie bestimmte Jesus, wie erfaßten die Apostel den Heilsgehalt des alten Bundes in seiner typisch-weissagenden, göttlichen und menschlichen Bedeutung? Damit soll keineswegs der wissenschaftlich-exacten Untersuchung des alttestamentlichen Kanons und seiner geschichtlich-menschlichen Entstehung ein Damm entgegengesetzt werden. Mag immerhin „die im wahrsten Sinn aus dem Geist geflossene Beurtheilung durch Jesus und seine Zeugen" uns Christen „die

grundlegliche Auctorität z. B. des Pentateuchs für die Erkenntniß des Ganzen der göttlichen Heilsoffenbarung verbürgen" (Roesgen, Die Aussagen des N. T.'s über den Pentateuch 1898 S. 67); es wäre gleichwohl purer „Kleinglaube", wollten wir „Jesum zum Gewährsmann für historisch-kritische Fragen herabwürdigen" (Lobstein, Theol. Lit.Zeitung 1898, 5). Darin läge ein „Mangel an Verständniß für das eigenthümliche Wesen der in stufenmäßiger Entfaltung der Geschichte sich vollziehenden Offenbarung Gottes". Auch wir weisen die „im Frohndienst der Dogmatik stehende Wissenschaft" ab.

Für den göttlichen Heilsgehalt, wie für die christocentrische Oekonomie der alttestamentlichen Bundesoffenbarung darf und muß uns aber das Zeugniß Jesu und der Apostel von entscheidender, ja ausschlaggebender Bedeutung sein. Es würde die einzigartige Auctorität Jesu, sofern er als der gottgesandte „Christus" der berufene Interpret des A. T.'s war, nicht blos in Frage gestellt, sondern geradezu aufgehoben, wollte man ihm bei der auf ihn selbst sich beziehenden Deutung der alttestamentlichen Weissagung (vgl. z. B. Ps. 110, 1 ff. in Matth. 22, 42 f.) einen Irrthum zuschreiben. (So Schwartzkopff a. a. O. Vgl. gegen ihn Zöckler: „Zur Frage wegen des Irrenkönnens Jesu", Ev. K.Z. 1896, Nr. 30; und neuerdings W. Volck: Christi und der Apostel Stellung zum A. T. 1900; s. a. Walker: Jesus und das A. T. in ihrer gegenseitigen Bezeugung, 1899.) Jesu wiederholter Hinweis auf „Moses und die Propeten", als auf ein schlechthin glaubwürdiges Zeugniß „von ihm" (Luk. 24, 25; 16, 29 ff.; Joh. 5, 46) schwebte dann gleichfalls in der Luft.

Uns scheint es zunächst von tiefster Bedeutung zu sein für den engen, christocentrischen Zusammenhang des alten und neuen Bundes, daß in den synoptischen Evangelien die Genealogie Jesu auf Abraham (Matth. 1, 1 ff.: *βιβλὸς γενέσεως Ἰ. Χοῦ υἱοῦ Δαυεὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ*) und auf Adam (Luk. 3, 38: *τοῦ Ἀδάμ, τοῦ θεοῦ*) zurückgeführt wird. Mögen hier auch die Einzelnamen in der Geschlechtsfolge Schwierigkeiten darbieten oder Ungenauigkeiten aufweisen; die entscheidende Grundidee bleibt wahr und klar: Jesus Christus, der Sprößling und die Krone aus dem Stamme Isai (Jes. 11, 1), die Wurzel Davids (Off. 5, 5; Röm. 1, 3 f.), der zweite Adam (Röm. 5, 12; 1 Kor. 15, 21 f.)! Und für den Gedanken, daß Er der „Erfüller des Gesetzes und der Prophetie" ist, bietet uns jene wunderbare Erscheinung der beiden gewaltigsten, durch Leiden bewährten Vertreter des Gesetzes und der Propheten bei der Verklärung Jesu (Matth. 17, 3 ff.; Mark. 9, 4 ff.; Luk. 9, 30 ff.) eine hochbedeutsame Illustration. Nicht etwa Hosea und Amos — wie Wellhausen und seine Anhänger erwarten müßten — sondern Moses und Elias, die aus Erz gehauenen Vertreter des alten Bundes, erscheinen vor ihm und seinen Jüngern in „Herrlichkeit", mit dem Erfüller des Gesetzes

und der Propheten ſich „unterredend“ (*συνλαλοῦντες*) und auf ſeinen „Ausgang“ in Jeruſalem hinweiſend (Luk. 9, 30 f.). Knüpft doch eben an dieſes „Erlebniß“ Petrus jenen Ausſpruch von dem „feſter“ gewordenen „prophetiſchen Wort“ an (2 Petr. 1, 18 f.: *ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον*). Mit auf dieſe Erfahrung ſtützte er ſeine Gewißheit, daß jene altteſtamentlichen „Menſchen Gottes“ (*ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι*) nicht aus menſchlichem Willen geredet haben, ſondern „getragen von heiligem Geiſte“ (*φερόμενοι ὑπὸ πν. ἁγίου* 2 Pet. 1, 21), ja daß der in ihnen „vorauszeugende Geiſt Chriſti“ (*τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον* 1 Petr. 1, 11) ſie dazu befähigte, von der uns geltenden Gnade zu weisſagen. Die hier deutlich ausgeſagte Inſpiration der Propheten ſchloß aber das eigene, freie „Suchen und Forſchen“ (*ἐκζητεῖν καὶ ἐξερευνᾶν περὶ τῆς σωτηρίας*) nicht aus, ſondern gab ihnen nur die gottgewollte Richtung (*ἐρευνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ, προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας*). — Das ſtimmt ganz mit den Selbſtausſagen Jeſu, ſofern er gleich im Anfange ſeines eigenen prophetiſchen Wirkens das altteſtamentliche Schriftwort als in ihm erfüllt bezeichnet (*πεπλήρωται* Luk. 4, 21); und ebenſo am Schluß ſeines Werkes, als der Auferſtandene jenen Emmauten (Luk. 24, 27) und gleich darauf den verſammelten Jüngern (Luk. 24, 44) „die Schriften öffnete“ (*διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς* Luk. 24, 32). Der Plural (*γραφαί*) ſcheint mir darauf hinzuweiſen, daß es ſich hier nicht um einen bereits geſchloſſenen „Kanon“, ſondern um jene Schriftrollen handelt, die die einzelnen vorzuleſenden Abſchnitte (Paraſchen und Haphtaren) enthielten (vgl. Luk. 4, 17: *τὸ βιβλίον τοῦ προφήτου Ἡσαίου*; v. 21: *ἡ γραφὴ αὕτη*) oder, wie es (ſpecialiſirt) Luk. 24, 44 heißt: *τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ* (vgl. Luk. 18, 31: *πάντα τὰ γεγραμμένα*; 21, 22; Apoſtelg. 13, 29; 24, 14; 2 Tim. 3, 15: *ἱερὰ γράμματα*; 1 Kor. 15, 3 f.: *κατὰ τὰς γραφάς*). Selbſt wo der Singular mit beſtimmtem Artikel gebraucht erſcheint (*ἡ γραφή*, wie öfters bei Joh. z. B. 2, 22; 7, 38; 10, 35 ꝛc., ſeltener bei Paulus z. B., Röm. 10, 11; Gal. 3, 22 ꝛc.), iſt nicht eine abgeſchloſſene Sammlung gemeint, ſondern der Artikel weiſt auf eine beſtimmte Schriftſtelle in jenen als „heilig“ geltenden Büchern, wie ſie dem Volke vorgeleſen wurden und dem Herrn ſelbſt vorlagen (ſo z. B. Joh. 13, 18; 17, 12; 19, 24 und beſonders 19, 37, wo das *ἑτέρα γραφὴ λέγει* auf eine einzelne Schriftausſage hindeutet). Von Jeſus heißt es: „Er fing an von Moſe und allen den Propheten und erklärte ihnen durch alle Schriften (*ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς*), was ihn angeht“ (*τὰ περὶ ἑαυτοῦ* Luk. 24, 27; vgl. Matth. 26, 54: *πῶς πληρωθῶσιν αἱ γραφαί*, d. h. die Schriftſtellen, die da ſagen: *ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι*). Dieſem durchgehenden Sprachgebrauch der neuteſtamentlichen Schrift ſcheint mir Volck (Chriſti und der Apoſtel

Stellung zum A. T., s. besonders S. 30 ff.) nicht ausreichend Rechnung zu tragen.

Auf Grund alles dessen, was Moses und die Propheten gesagt, fordert nun der Herr von den Jüngern, wie von den Gegnern, Glauben an ihn. Denn Moses habe „von ihm geschrieben" (Joh. 5, 46). Und da sie Mosen und die Propheten nicht hören, so werden sie — heißt es Luk. 16, 31 — „auch nicht glauben, ob Jemand von den Todten auferstünde". Dabei ist jenes „Erforschen der Schriften" (ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς Joh. 5, 39) nicht als Mahnung (Imp.) zu fassen, sondern (wie das ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε beweist) indicativ: „Ihr durchforscht die Schriften" (auch hier Plural), „weil ihr meint, ewiges Leben in ihnen zu haben". Das erkennt der Herr an. Aber, da jene „Schriften" es sind, die „von ihm zeugen", macht er den Gegnern den Vorwurf, daß sie — menschliche Ehre suchend — nicht zu ihm kommen wollen. Der Moses, auf welchen sie gehofft haben (v. 45), werde ihnen zum Ankläger: περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν (vgl. 5 Mos. 18, 18).

Für die grundsätzliche Stellung Jesu zum A. T. ist vor Allem die Bergpredigt und das gesammte synoptische Selbstzeugniß Jesu entscheidend. Die unbedingte Anerkennung der Göttlichkeit und Unverbrüchlichkeit dessen, was im „Gesetz und den Propheten" geschrieben steht, bildet die feste Grundlage (Matth. 5, 17 f.). Er sei nicht gekommen καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας . . ἀλλὰ πληρῶσαι. Himmel und Erde werden vergehen, aber nicht ein „Jota oder Buchstäblein" vom Gesetz soll vergehen (παρέλθῃ), d. h. „außer Bestand gesetzt werden" bis daß Alles geschehe (ἕως πάντα γένηται), d. h. zu seiner wahren Erfüllung oder zu seinem „Vollbestande" gelange (Volck: Christi und der Apostel Stellung zum A. T., S. 7 f.). Man hat in jenen Worten (von der μία κεραία) einen Hinweis auf „buchstäbliche Inspiration" finden wollen (so namentlich die reformirten Ausleger). Aber mit Unrecht. Der Herr betont nur — gegenüber dem willkürlichen „Auflösen" — die Nothwendigkeit genauer und vollständiger „Erfüllung". Er unterwirft sich dem A. T. und steht zugleich über ihm, d. h. „er erhebt das A. T. auf die Stufe der Erfüllung" (Walker a. a. O.) Das ergiebt sich aus seinem eigenen Leben. Als Kind aus Israel geboren, wurde er der Beschneidung unterstellt (Luk. 2, 21 vgl. mit Gal. 4, 4: γενόμενος ὑπὸ νόμον; Röm. 15, 8, wo Christus genannt wird ein διάκονος περιτομῆς . . εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων); und beim Antritt seiner öffentlichen Berufswirksamkeit erklärt er es selbst — gegenüber dem sich weigernden Täufer — daß es ihm „gebüre (πρέπον ἐστίν), alle Gerechtigkeit (wie sie von damaligen Israeliten gefordert wurde) zu erfüllen" (Matth. 3, 15). Worin aber die wahre (innerliche) Erfüllung bestehe, das führt die Bergpredigt an einzelnen Beispielen genauer aus. Der Herr ver-

tieft die „Rechtsform" der altteſtamentlichen Einzelgebote im Sinne einer bis zur Feindesliebe ſich erhebenden Geſinnungs-Forderung. Darauf weiſt das wiederholte „Ich aber ſage euch" hin (Matth. 5, 22. 28. 32). Namentlich zeigt Matth. 5, 38 f. (Auge um Auge, Zahn um Zahn ꝛc., vgl. 3 Moſ. 24, 19 f.), daß die für den Jünger Jeſu geforderte Leidenswilligkeit im Gegenſatze ſteht zu dem jus talionis im alten Bunde. Damit iſt die relative Unvollkommenheit des altteſtamentlichen Geſetzes ausgeſprochen und der äußerlichen Werk-Gerechtigkeit bei den Phariſäern (Matth. 5, 20) der Stab gebrochen. Sie blieben eben hängen in jenen „Einzelgeboten" (die man als ſolche wohl werthen ſoll, Matth. 23, 23), aber vergaßen oder ſetzten hintan das „Gewichtigere" (τὰ βαρύτερα), nämlich das „Gericht" (τὴν κρίσιν, wie das Geſetz es droht für die Uebertreter), die „Barmherzigkeit" (τὸ ἔλεος, wie Gott ſie verheißt ſeinen gehorſamen Kindern) und den „Glauben" (τὴν πίστιν, wie Gott ihn fordert als vertrauende Herzensgeſinnung). Es galt eben den „neuen Moſt" nicht in die „alten Schläuche" zu füllen (Matth. 9, 17; Mark. 2, 22; Luk. 5, 37). Er, der Menſchenſohn, der ſich ſelbſt als „größer" bezeichnet, denn der „Tempel" (Matth. 12, 6), will auch als „Herr des Sabbaths" anerkannt ſein (Matth. 12, 8). Die levitiſche Reinigung und das Faſtengebot kommen in zweiter Reihe zu ſtehen (Math. 15, 2 ff.; Luk. 11, 38). Die moſaiſche Erlaubniß zur Scheidung wird aus der Rückſicht auf die „Herzensthätigkeit" des Volkes erklärt (Matth. 19, 8). Und die dem neuen Teſtament entſprechende neue Geſinnung wird dem Feuereifer der auf Elias ſich berufenden „Donnersſöhne", ſowie dem ſein Schwert ziehenden Petrus gegenüber durch das (m. E. durchaus echte und charakteriſtiſche) Mahnwort gekennzeichnet: „Wiſſet ihr nicht, weß Geiſtes Kinder ihr ſeid" (Luk. 9, 55) und: „ſtecke dein Schwert an ſeinen Ort ꝛc." (Matth. 26, 52). Alle dieſe Momente, durch die der Herr den relativen Gegenſatz des alt- und neuteſtamentlichen Standpunkts betont, werden m. E. in der angeführten Schrift Volcks (vgl. S. 34 ff.) zu wenig berückſichtigt (ſ. w. u.).

Trotz alledem unterſtellt ſich der Herr der zeitweiligen (pädagogiſchen) Geſetzesform und der zeitweiligen Schranke israelitiſchen Volksthums. Sein Reſpect vor der göttlichen Heils- und Offenbarungsökonomie zeigt ſich in der Art und Weiſe, wie er den „Gott Abrahams, Iſaaks und Jakob's" als den wahren Gott anerkennt (Matth. 8, 11; 22, 32; Luk. 13, 28 ff.); wie er ſeine und ſeiner Jünger Wirkſamkeit zunächſt auf Israel beſchränkt ſehen will (Matth. 10, 6 f.; 15, 24); wie er die Kinder Israels als „Kinder des Reichs" bezeichnet (Matth. 8, 12; 13, 38) und Israels Zukunft mit der Reichsvollendung in Zuſammenhang bringt (Matth. 23, 39; Apoſtelg. 1, 6 f.). Freilich verwirkt Israel ſelbſt ſein Heil durch den Unglauben (Matth. 8, 10 ff.; 20, 16; 23, 37; 24, 50; 25, 30). Daher weiſt der Herr auf die „anderen

Schafe" und die „Eine Herde" (Joh. 10, 16 vgl. 11, 52), die aus den „Heiden" und „allen Völkern" gesammelt werden soll (Matth. 8, 12; 28, 19 vgl. Luk. 2, 31 f. w. u. § 29, a). Aber — „das Heil kommt von den Juden" — so bezeugt es der Herr selbst im vierten Evangelium (Joh. 4 22). Und das „ganze Gesetz und die Propheten" — sie „hangen" in dem Einen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (κρέμανται, d. h. Alles bewegt sich um diesen Angelpunkt s. Matth. 22, 40 vgl. mit 7, 12; Luk. 10, 28: Thue das, so wirst du leben). Und obwohl Jesus dieses Grundgesetz als ein „neues" (καινὴ ἐντολή Joh. 13, 34 vgl. 1 Joh. 2, 7 f.) bezeichnet, weil und sofern es in ihm ein neues Motiv erhält, so ist es doch inhaltlich eben dasselbige, wie es „im Gesetz geschrieben steht" (Luk. 10, 26 ff.; vgl. 5 Mos. 6, 5; 3 Mos. 19, 18).

Ueberhaupt aber ist im Munde Jesu das „Es stehet geschrieben" (γέγραπται) die letzte, entscheidende, weil göttliche Instanz, auf die er sich wie dem Versucher (Matth. 4, 4 ff.; Luk. 4, 4 ff.), so den Pharisäern und Jüngern gegenüber beruft (Matth. 21, 13; Mark. 9, 12; Luk. 10, 26 f.; 18, 31; 19, 46; 20, 17; 24, 46; vgl. Joh. 10, 34 ff.). Ja, bei all seinem Erleben und Erleiden bildet jenes Wort: „auf daß erfüllet werde, was geschrieben stehet" die maßgebende alttestamentliche Grundlage (s. Matth. 1, 22; 2, 15; 4, 14 ꝛc. und die oben citirten Stellen). Alle Propheten vor ihm erkennt er als Gottes „Knechte" an, die der Weingärtner in seinen Weinberg gesandt, bis Er, der „Sohn" kam (Matth. 21, 37 ff.), von dem es heißt, daß ihm „alle Dinge vom Vater übergeben seien", so daß „Niemand den Vater kennet, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren" (Matth. 11, 27). Israel hatte wohl „Gott zum Vater" (2 Mos. 4, 22; 5 Mos. 8, 5; 32, 6 vgl. 2 Sam. 7, 14) und wußte ihn auch als „Vater" anzurufen (Ps. 68, 6; 89, 27; Jes. 63, 16; Jer. 3, 4. 19; 31, 9; 32, 39; Mal. 1, 6; 2, 10; Weish. 14, 3; Sir. 23, 1). Es ist eine leichtfertige, weil schriftwidrige Rede, daß erst Jesus (Matth. 11, 25 ff.) den Vaternamen Gottes gebraucht oder kundgethan haben soll (so z. B. Stopford Brooke u. A.). Gesteht doch selbst Paulus dem Volke Israel die υἱοθεσία (Röm. 9, 4) zu. Aber freilich: die persönliche Gotteskindschaft auf Grund der Wiedergeburt durch den h. Geist (Joh. 1, 12; 3, 5 ff.; 7, 39; 1 Joh. 3, 1 ff.) ist uns erst in Christo verbürgt und gewiß geworden (vgl. Gal. 3, 26; 4, 4 ff.; Röm. 8, 14 ff.). Auch nennt Christus in ganz specifischem Sinne Gott seinen Vater (Matth. 11, 25 ff.; Luk. 10, 21 f.). Das ist das Einzigartige (Specifische) der neutestamentlichen Offenbarung, wie sie namentlich im vierten Evangelium mit unverkennbarem Gegensatz gegen die einseitig judaistische Richtung zu Tage tritt (vgl. W. Baldensperger, Das Selbstbew. Jesu im Lichte der messian. Hoffnungen, ꝛc. 1888, S. 94 ff., und neuerdings desselben „Prolog des vierten Evang." 1898 S. 91 f.). Denn hier heißt es: „das Gesetz ist

durch Mosen gegeben; die Gnade und Wahrheit ist (uns) durch Christum geworden (Joh. 1, 17), durch den „eingeborenen Sohn, der in des Vaters Schoß ist“ (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός Joh. 1, 18). Dieser — durch den die Welt gemacht ist — „kam in sein Eigenthum“ (Joh. 1, 10 f.), d. h. Er ist ihnen nahegetreten bereits in der alttestamentlichen Offenbarungsstufe, wo Israel ja als das „Eigenthumsvolk“ galt (עַם סְגֻלָּה 2 Mos. 19, 5; 5 Mos. 7, 6; 14, 2; 26, 18 ꝛc.). Wie also Paulus (1 Kor. 10, 4) Christum als den „geistlichen Fels“ bezeichnet, der „mitfolgte“ und aus welchem Israel getrunken, so ist nach Johannes der „im Fleisch“ Erschienene (Joh. 1, 14) bereits (dem Geiste nach) vorher in sein „Eigenthum“ gekommen (vgl. 8, 58: ehe denn Abraham ward, bin ich); — nur daß „die Seinen ihn nicht aufnahmen“, während er allen denen, die ihn aufnahmen (ὅσοι ἔλαβον αὐτόν Joh. 1, 12), Macht gab, „Gottes Kinder“ zu werden. So erklärt sich auch — wie Baldensperger a. a. O. mit Recht hervorhebt — die sonst unverständliche Erwähnung des Täufers im Prolog und dessen wiederholte Aussage, daß „der nach ihm gekommen, vor ihm gewesen“ sei (Joh. 1, 15. 27. 30 f.: ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ). Sein wiederholtes: „das ist Gottes Lamm“ (1, 29. 36) wird auch erst im Lichte von Jes. 53, 7 (vgl. das Passahlamm 2 Mos. 12, 27) verständlich, ebenso wie der ihm gegebene Name „Messias“ (der „Gesalbte“ Joh. 1, 41; 4, 25 f.) aus 1 Sam. 2, 10; Ps. 2, 2 f. Und jenes Bekenntniß des Nathanael (des „rechten Israeliten, in welchem kein Falsch“ war, Joh. 1, 47), daß Jesus, der „Gottes-Sohn“, der „König Israels“ sei (1, 49), weist uns hin auf Ps. 45, 12; 89, 19 (vgl. Jes. 33, 22; 43, 15; Jer. 33, 9. 15; Zeph. 3, 15; Sach. 9, 9).

Man hat vielfach behauptet, daß durch die Reden Jesu im vierten Evangelium ein (tendenziöser) antijüdischer Zug hindurchgehe. Zum Belege dafür betonte man, daß er die Juden als „Kinder des Teufels“ brandmarke (Joh. 8, 44); und gewissermaßen verächtlich rede von dem, was „in ihrem Gesetz“ (ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν Joh. 10, 34; vgl. 15, 25) geschrieben stehe. Aber hier handelt es sich doch um die Juden, die „nicht an ihn glauben“ wollten (Joh. 8, 45); und der Ausdruck „in eurem Gesetz“ (NB. mit Bezug auf Ps. 82, 6) weist die Gegner nur auf das von ihnen Anerkannte hin, dem ja auch Jesus den Stempel des unverbrüchlich Göttlichen aufprägt, indem er sagt: οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή (Joh. 10, 35; vgl. 2, 21; 5, 45 f.; 12, 38 ff.; 13, 18; 17, 12; 19, 24; 20, 9, wo überall das „Erfülltwerden“ des betreffenden Schriftwortes als entscheidendes Argument hervorgehoben wird). Wie könnte auch in einem „antijüdischen“ Evangelium jener, schon oben hervorgehobene Satz sich erklären: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν (Joh. 4, 22). Sind doch die Grundbegriffe des johanneischen Evangeliums: ζωή, δόξα, ἀλήθεια, ja selbst der Logosbegriff durchaus „alttestamentlich orientirt“. Vollends die Apokalypse, der man mit Unrecht den Vorwurf

des „Judenzen“ gemacht hat (schon seit Semler), bewegt sich nach echt johanneischer Weise in alttestamentlichen Bildern und Gedanken. Der „Geist der Prophetie“ wird hier (Off. 19, 10) als das Charakteristische in dem „Zeugniß“ Jesu bezeichnet. Er ist der „Löwe aus dem Geschlecht Juda“ (5, 5), „die Wurzel des Geschlechts David“ (22, 16), das „Lamm, das erwürgt ist“ (5, 6). Er hat uns Alle „zu Königen und Priestern“ gemacht (1, 6; 5, 10), auf daß in dem „neuen Jerusalem“ (21, 10 vgl. Ez. 48, 31 ff.) nicht blos von „allen Geschlechtern der Kinder Israel“ (7, 4 ff.; 14, 1 ff.), sondern auch von „allen Heiden und Völkern“ (14, 6) die Gemeinde des vollendeten „Königreichs“ Gottes (11, 15; 12, 10) gesammelt werde, und zwar dort, wo in dem „Tempel Gottes“ die „Lade seines Bundes“ (ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ 11, 19) himmlisch verklärt erscheinen soll.

So weist also der „alte Bund“, als eine „Verfügung Jahwe's“ (5 Mos. 33, 9; Jer. 11, 2 f.; Ps. 25, 10; Hos. 6, 7; 8, 1 ꝛc.), über sich selbst hinaus auf den erwarteten, verheißenen und ersehnten „neuen“ und „ewigen“ Bund (Jer. 31, 31 בְּרִית חֲדָשָׁה vgl. mit Jer. 3, 16; Ez. 16, 60 ff. בְּרִית עוֹלָם vgl. Ez. 34, 25; 37, 26 ff.), auf jene καινὴ διαθήκη, die der Herr mit seinem Blute gestiftet hat (ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι vgl. 1 Kor. 11, 25 mit Matth. 26, 28; Mark. 14, 24; Luk. 22, 20). Da bereits die LXX das alttestamentliche בְּרִית stets mit διαθήκη (= Festsetzung, Stiftung, Bestimmung, Willens-Verfügung, Anordnung) übersetzen und im N. T. das Wort direct als „letztwillige (d. h. testamentarische) Verfügung“ gebraucht wird (vgl. Gal. 3, 15 ff.; Ebr. 8, 6 ff.; 9, 4. 16 ff.; 10, 16; 12, 24), so liegt auf der Hand, daß jener (formale) Grundbegriff (Verfügung) auch überall dort zur Geltung kommen muß, wo von einer wirklichen Bundschließung als Herstellung eines Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und seinem auserwählten Volk die Rede ist: so bei Noah (1 Mos. 9, 9. 12), dann bei Abraham (1 Mos. 15, 18; 17, 7) und vor Allem am Sinai bei dem durch das Blut besiegelten Gesetzes-Bunde (2 Mos. 24, 3 ff.; 34, 27 ff.; 5 Mos. 4, 13). Hier ist vor Allem entscheidend der wiederholte Zusatz „mit Euch“ (עִמָּכֶם 2 Mos. 24, 8) oder „zwischen mir und dir“ (בֵּינִי וּבֵינֵךְ 1 Mos. 17, 7 vgl. 1 Mos. 9, 12: בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם). Besonders charakteristisch ist in dieser Beziehung der Ausdruck, der Ez. 16, 8 gebraucht wird, wo es mit Beziehung auf den Ehebund zwischen Jahwe und seinem Volk heißt: וָאָבוֹא בִּבְרִית אִתָּךְ d. h. ich ging einen Bund mit dir ein. Hier paßt schlechterdings nicht der Begriff „Verfügung“, ebensowenig wie an allen den Stellen, wo von dem ehelichen Verhältniß Jahwes zu seinem Volk die Rede ist (Hos. 2, 19 ff.; Jes. 54, 5; 62, 5; Jer. 2, 2; 3, 6 ff. Auch für rein menschliche Bundschließung auf Grund gegenseitiger Verpflichtung wird jener Ausdruck gebraucht (s. bes. 2 Kön. 11, 17 der „Bund“, den Jojada machte zwischen Jahwe und dem Könige und dem Volk, daß es werde ein Volk Jahwe's; vgl. 2 Mos. 23, 32; Jos. 9, 6 ff.; Jes. 8, 12; 5 Mos. 7, 2 ꝛc.). —

Es erscheint mir daher nicht richtig, das Wesen der b'rith auf den Begriff der „Verfügung" zu beschränken (v. Hofmann, W. Volck, so auch A. Seeberg: Der Tod Christi ꝛc. S. 104 ff. und S. 354 ff.), oder gar — wie Wellhausen mit Berufung auf 5 Mos. 33, 9 will — als identisch mit „Auflage", „Forderung", „Gebot" (= מִצְוָה) zu fassen (Hos. 6, 7). Dann ließe sich jenes wiederholte „zwischen euch und mir" schlechterdings nicht verstehen oder erklären. — Aber eben so unzutreffend ist es, darunter lediglich das „auf wechselseitige Verpflichtung gegründete Gemeinschaftsverhältniß" (pactum bilaterale) zu verstehen (so z. B. Smend, Baleton, B. Weiß, H. Schultz, Guthe: de foederis notione Jeremiana, 1877; A. v. Bulmerincq: Zukunftsbild des Propheten Jeremias, 1894, S. 99). Denn hier wird das für den Bund Jahwe's doch wesentliche Moment göttlicher Stiftung und Anordnung übersehen. — Mir scheinen jene beiden Seiten des fraglichen Begriffs („Verfügung" und „Bundschließung") sich gar nicht auszuschließen, sondern gegenseitig zu fordern und zu ergänzen. Gesteht doch auch Volck (h. Schrift und Kritik, S. 105) zu, daß „bei der sinaitischen b'rith" — wo es sich um eine Forderung seitens Gottes und um den Gehorsam seitens des Volkes handelte — eben dieses Volk „in das Gnaden- und Gemeinschaftsverhältniß" eintrat, das „Jahwe mit ihm eingegangen."

Daß aber ein „testamentarisch" festgesetzter oder „hinterlassener Bund" — wie A. Seeberg (a. a. O. S. 109) meint — ein „offener Widerspruch in sich selbst" sei, kann ich nicht finden. Denn das Wort „Testament" (als letztwillige „Verfügung") kennzeichnet die Initiative des Stifters für die Nutznießer und Erbnehmer (Intestat-Erben) mit Hinweis auf den Tod und das Blut des Opfers; und der Ausdruck „Bund" weist auf die darin sich kundgebende und dadurch begründete „Gemeinschaft" zwischen dem Stifter und den Erben hin (vgl. E. König: Hauptprobleme der israel. Rel.Gesch., 1884, S. 17 und Off.Begriff des A. T. I, S. 339). So allein wird uns auch der Ausspruch Jesu: „das ist mein Blut des neuen Testaments" verständlich, während die Uebersetzung, die A. Seeberg (a. a. O. S. 354) giebt: „das ist mein Verfügungsblut" — nicht blos unschön ist, sondern mir auch unklar erscheint. Denn damit käme eben die Hauptsache, an der hier Alles liegt, nämlich: die Herstellung des „neuen Gemeinschaftsverhältnisses zu Gott" (s. Seeberg S. 357) gar nicht zum Ausdruck.

In jenen hochbedeutsamen Testamentsworten Jesu liegt also jene Grundidee bereits angedeutet, die der Ebräer-Brief eingehend ausführt. Da wird Christus als der „Mittler eines besseren Testaments" (7, 22) bezeichnet, dem gegenüber das „alte" als „unvollkommen", „schwach" (ἀσθενές) und nunmehr „nutzlos" (ἀνωφελές 7, 18), ja als „dem Tadel unterworfen" (μεμφόμενος 8, 7 ff.) hingestellt wird. Selbst das „Heilig-

thum" des A. T. (die Stiftshütte) wird als ἅγιον κοσμικόν (9, 1) bezeichnet, weil es, dieser endlichen Welt angehörend, zeitlichen Charakter trägt. Dagegen ist uns in Christi Blut der ewige Bund oder das ewige Testament verbürgt (Ebr. 13, 20: ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου). Dieser große Gedanke, ja vielmehr diese gewaltige Thatsache wird von den Aposteln mit steter Berufung auf das lediglich vorbereitende Moment alttestamentlicher Bundschließung hervorgehoben (so Apostelgesch. 3, 25; 7, 8; 2 Kor. 3, 6. 14; Gal. 3, 15 f.; 4, 24). Charakteristisch ist auch hier — wie oben beim Selbstzeugniß Jesu (s. o. S. 623 ff.) — zweierlei:

1. Die alttestamentliche Offenbarung mit dem Gesetzes-Bund der Beschneidung erscheint als die erzieherische Vorstufe (παιδαγωγὸς εἰς Χρ. Gal. 3, 23; 4, 1—3; vgl. 1 Kor. 4, 15) und weist gemäß göttlicher „Veranstaltung" (οἰκονομία Eph. 1, 9; 3, 2) als „Schatten des Zukünftigen" (σκιὰ τῶν μελλόντων Kol. 2, 17; Ebr. 8, 5; 10, 1) auf Christum hin, der des Gesetzes „Endziel" ist (τέλος τοῦ νόμου Röm. 10, 4). Trotz der „Kindschaft" Israels (υἱοθεσία), trotz der „Verheißungen" (ἐπαγγελίαι), trotz ihrer göttlichen „Herrlichkeit" (δόξα vgl. Röm. 9, 4) trägt die Gesetzes-Offenbarung den Charakter des „tödtenden Buchstabens" (2 Kor. 3, 6 ff.) und der annoch ihr anhaftenden Unvollkommenheit (s. o. Ebr. 7, 11; 8, 13; Kol. 2, 17. 22; Apostelgesch. 15, 10). Eben diese „Unvollkommenheit" der alttestamentlichen Offenbarungsstufe will trotz der „wesentlich einheitlichen Heilswahrheit des A. und N. T." als ein Moment apostolisch-pauliniſcher Auffassung mit mehr Bestimmtheit hervorgehoben sein, als es z. B. Volck (Christi und der Apostel Stellung zum A. T. S. 34 ff.) thut.

2. Gleichwohl sind das „Gesetz und die Propheten", sowie das von beiden zeugende Schriftthum A. B. als wirkliche (heilbringende) Gottes-Offenbarung anzusehen. Selbst Paulus, der Hauptkämpfer wider judaistische Gesetzesknechtschaft (Gal. 2, 14 ff.; 4, 1 ff.; 5, 1 ff.), erkennt an, daß das „Gesetz heilig, gerecht und gut" sei (Röm. 7, 12), und will durch sein Evangelium das Gesetz keineswegs „aufheben", sondern vielmehr „aufrichten" (Röm. 3, 31 νόμον ἱστάνομεν) Er stellt (Röm. 9, 4) geradezu die Gottes-Kindschaft (υἱοθεσία) Israels mit der νομοθεσία und den ἐπαγγελίαι und der δόξα in engste Beziehung. Auch für den Christen gilt nach Paulus das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe (resp. die Einzelgebote des Dekalogs Röm. 13, 8 ff.) als maßgebend und verpflichtend (ὀφείλετε). Denn die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung (πλήρωμα νόμου Röm. 13, 10 vgl. Gal. 5, 14: πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν). Obwohl das „Gesetz" als das „Testament vom Berge Sinai" zur Knechtschaft gebiert (Gal. 4, 24; 5, 1 ff.), indem alle Gesetzesknechte „unter dem Fluche sind" (Gal. 3, 13; Röm. 8, 2; 2 Kor. 5, 21), so besteht doch die „Freiheit" nicht in der Gesetzlosigkeit, die dem Fleische Raum giebt

(Gal. 5, 13), sondern in der Liebe, die Gottes Gebot willig thut (Röm. 6, 12 ff.; Gal. 5, 1 ff.). Darin stimmt Paulus mit Jakobus (1, 25; 2, 12, wo von dem *νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας* die Rede ist) und Petrus (1 Petr. 1, 18 ff.; 2, 16: Ihr sollt „heilig" sein *ὡς δοῦλοι θεοῦ*) vollkommen überein. Die Heiligkeit und Göttlichkeit des Gesetzes erscheint nach Pauli Auffassung auch dadurch gewährleistet, daß es „mittelst Engelwalten (*δι' ἀγγέλων*) durch die Hand des Mittlers" (*ἐν χειρὶ μεσίτου*) von Gott gegeben worden sei (Gal. 3, 19 vgl. Ebr. 2, 2). Jene oben hervorgehobene „Unvollkommenheit" widerspricht dem nicht. Denn Gottes Geist wirkt eben erzieherisch, wie im Gesetz, so auch in den Propheten. Daß es ihnen „geoffenbart worden" (*οἷς ἀπεκαλύφθη* 1 Petr. 1, 12 vgl. Eph. 3, 5), schließt das eigene „Suchen und Forschen" (1 Petr. 1, 11) keineswegs aus, also auch nicht die individuelle Beschränkung und zeitgeschichtliche Bedingtheit. Gott hat eben von Alters her „vielfach und vielartig" (*πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως* Ebr. 1, 1, also nicht nivellirend und dictirend in mechanischer Inspiration) „zu den Vätern geredet durch die Propheten." Als „Gottes Wort" gilt gleichwohl das alttestamentliche Schriftzeugniß allen Aposteln, wie der Urgemeinde Jesu. Ihre Predigt stützt sich von Anfang an stets auf dies heilige Zeugniß mit dem wiederholten Zusatz: *ὁ θεὸς λέγει* oder *τὸ πν. ἁγ. ἐλάλησεν* (so z. B. Apostelgesch. 2, 17 mit Rückbeziehung auf Joel 3, 1 f.; vgl. auch Ebr. 3, 7; 9, 8; 10, 15; Apostelgesch. 3, 18: *ὁ θεὸς ἃ προκατήγγειλεν διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν* ꝛc. v. 21: *ὁ θεὸς ἐλάλησεν διὰ στόματος τῶν ἁγίων αὐτοῦ προφητῶν*, insonderheit durch Mosen). Durch den Mund Davids hat Gott gesprochen (Apostelgesch. 4, 25). Die ganze Geschichte Israels ist Gottes Offenbarung in „lebendigen Worten" (*λόγια ζῶντα* Apostelgesch. 7, 38) und „wunderbaren Thaten" (Apostelgesch. 7, 2 ff., 36 f., *τέρατα καὶ σημεῖα* 41 ff.). Die „Wolke" von Glaubenshelden (Ebr. 12, 1) im A. B. gelten als „Zeugen" Gottes (Ebr. 11, 2). Moses trug willig „die Schmach Christi" (Ebr. 11, 26). Abraham, der im Geist den „Tag Christi" sah (Joh. 8, 56), wird zum Typus aller Glaubenshelden (Ebr. 11, 8; Röm. 4, 16 ff.). Ja, Christus selbst wirkte bereits in der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte (1 Kor. 10, 4 vgl. Joh. 1, 11). Petrus weist in seiner Rede (zu Cornelius) darauf hin, daß Gott bereits den Kindern Israels durch das Zeugniß aller Propheten die Gnade in dem kommenden Messias habe verkünden lassen (Apostelgesch. 10, 36. 43), was ganz mit 2 Petr. 1, 19 ff. stimmt, wonach die Propheten, als die „heiligen Menschen Gottes", geredet haben *φερόμενοι ὑπὸ πνεύματος ἁγίου* (also nicht *θελήματι ἀνθρώπων*). —

Der Berichterstatter der Apostelgeschichte (17, 11) erzählt uns, daß auf Pauli Rede hin die von Berõa „täglich die Schriften (*τὰς γραφάς*) durchforschten, ob sich's also verhalte." Hier ist der Ausdruck: *ἀνακρίνοντες* bedeutsam. Er schließt (wie Joh. 5, 39 jenes *ἐραυνᾶτε*) das Moment des selb-

ständigen Prüfens und Urtheilens in sich (vgl. 1 Kor. 2, 15). Gerade dem ernstlich Forschenden und Prüfenden bewähren sich diese „Schriften" als gotterfüllte. Daher legt der Apostel Paulus seinem „Sohne Timotheus" ans Herz, zu bleiben in dem, was er gelernt, da er von Kind auf „heilige Schriften" (*ἱερὰ γράμματα*) wisse, die dazu angethan seien, ihn „weise zu machen" *εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χρ.* Und nun folgt der in solchem Zusammenhange hochwichtige, begründende Satz: *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν* ꝛc., d. h. „jegliche" oder „alle Schrift, als von Gott gehauchte, ist auch nütze zur Unterweisung" ꝛc. Es heißt nicht „die ganze Schrift"; denn 1. fehlt der Artikel, und 2. ist ja soeben von *ἱερὰ γράμματα* die Rede gewesen, wo der Plural (auch ohne Artikel) steht, ein Erweis dafür, daß es sich hier nicht um einen geschlossenen Schriftkanon, sondern um die gangbaren, als heilig geltenden Schriften handelt (vgl. 1 Kor. 15, 3 f.; Röm. 15, 4). Selbstverständlich kann diese Stelle nicht — wie immer wieder, auch von den a. DD., geschieht — auf die neutestamentliche Schrift bezogen werden, die ja noch gar nicht existirte und jedenfalls dem Timotheus nicht vorlag. Aber hochwichtig ist die Stelle als Erweis dafür, daß Paulus eben das alttestamentliche Schriftwort als Gottes Wort ansah. Die „Theopneustie" dieser Schriften erweist sich nach ihm erfahrungsmäßig dem Gottes-Menschen (*ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος*) dadurch, daß sie nützlich sind zur „Lehre, zur Züchtigung, zur Aufrichtung, zur Schulung in der Gerechtigkeit". Das ist der wahre, lebensvolle Inspirationsglaube, der sich zugleich in jener göttlichen Geistwirkung erweist, da wir an der alttestamentlichen Schrift erleben, was Ebr. 4, 12 geschrieben steht (*ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*) und was die Propheten des A. B. uns sagen von dem „Wort des Herrn", das da ist „wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt" (Jer. 23, 29) und wie „der Regen, der das Land feuchtet und fruchtbar macht" und nicht „leer zurückkehren soll" (Jes. 55, 11). Wie dieses Gottes-Wort, als ein vorläufig dem Volke Israel geltendes, auf die universelle Heilsabsicht Gottes in der Heidenwelt und das vollendete Gottesvolk in der „Fülle der Zeiten" hinweist, werden wir in den nächsten Paragraphen zu untersuchen haben. —

b) Für die kirchliche Lehrentwickelung und confessionelle Glaubensstellung ist die Beurtheilung und Verwerthung der alttestamentlichen Vorstufe des Christenthums von geradezu entscheidender (symptomatischer) Bedeutung. Um so weniger ist es zu billigen, daß die meisten Vertreter kirchlicher Dogmatik älterer oder neuerer Zeit diese principiell wichtige Frage kaum streifen (so z. B. Philippi). Hofmann gebürt das Verdienst, die Bedeutung Israels und der Heilsökonomie alten Bundes für das „Lehrganze" christlichen Glaubens wieder in den Vordergrund gestellt zu haben (s. w. u. sub c; vgl. a. Frank, System d. chr. W. § 30 u. 45). Läßt sich

doch die Einseitigkeit und die gesetzliche Tendenz der katholischen, wie der reformirten Kirche zum großen Theil daraus herleiten, daß man den Unterschied alt- und neutestamentlicher Offenbarungsstufe verwischte. Man verkannte das theokratisch-vorbereitende (zeitliche) Moment der göttlichen Heilspädagogie in Israel und suchte es innerhalb der neutestamentlichen Christokratie zu verewigen! So erklärt sich bei den Papisten die cerimonialgesetzliche Werktreiberei und hierarchische Intoleranz, wie sie in den Gräueln der Ketzerverfolgung, der Inquisition und namentlich in der „Stockmeisterei der Gewissen" — wie Luther sagte — zu Tage tritt. Die ganze „Verwirrung der päpstlichen Tyrannei" entstehe dadurch, daß sie mit „Gesetzen und Werken Mosen statt Christum wieder aufrichten wollen". Aber auch bei den Reformirten zeigte sich die Gefahr des alttestamentlichen Standpunktes. Daraus erklärt sich ihre Neigung zur Gesetzlichkeit (Nomismus und Rigorismus der Zuchtübung) z. B. in der Beurtheilung der Sabbathheiligung, sowie des vermeintlichen Rechts, für die Interessen des Reiches Christi mit dem Schwert einzutreten. Wir erinnern an Zwingli's Vermischung der kirchlichen und politischen Interessen, an Calvin's Schroffheit, namentlich in seiner streng theokratischen Gemeindeordnung und speciell Mich. Servede gegenüber, an Knox und Cromwell in ihrer rein alttestamentlich motivirten Kriegführung (ähnlich bei den Hugenotten und vielleicht auch bei den streng reformirten Buren). Von den reformirten Dogmatikern (Vitringa, Buxtorf s. w. u.) wurde bekanntlich die Inspiration der alttestamentlichen Vocalisation des Textes gelehrt. Und der neueste streng reformirte Dogmatiker (E. Böhl, Dogm. 1887 S. 294 u. 368) hat geradezu die Behauptung aufgestellt, daß es „keinen Unterschied gebe zwischen alt- und neutestamentlichem Heil" und daß „Christi und Mosis Gesetz eins" seien!

Innerhalb der lutherischen Lehrentwickelung wurde (nach dem Vorgange Luthers) der specifische Unterschied von „Gesetz und Evangelium", „Moses und Christus" energisch betont. Daher trat hier die Gefahr einer antinomistischen Richtung zu Tage (durch den Magister von Eisleben Agricola, † 1566). Zum Theil mag sie veranlaßt gewesen sein durch Luthers schroffe Aeußerungen, die er im Eifer der Polemik gegen „Rom und die Schwarmgeister" in Betreff des mosaischen Gesetzes und seiner Geltung auf neutestamentlichem Boden gethan. Moses als ein „Diener der Sünde und des Todes" sollte dort keinerlei Geltung haben, wo durch Christum das Evangelium sich aufgethan. Da sei „das Gesetz aufgehoben" und „Moses abgethan". Gleichwohl wußte Luther die erzieherische Bedeutung der alttestamentlichen Gesetzesstufe zu würdigen. Selbst das bürgerliche und Cerimonialgesetz Mosis wurde von ihm als ein hochwichtiges Moment göttlicher Heilspädagogie gewürdigt. Und wie sehr er die einzigartige und

dauernde Bedeutung des Dekalogs anerkannte, beweist die Voranstellung und Erklärung der „zehn Gebote“ im ersten Hauptstück seines großen und kleinen Katechismus (im Unterschied vom Heidelberger und dem Calvin'schen Cat. Genevensis, wo das Gesetz nicht als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* „zur Erkenntniß der Sünde“ voraufgestellt, sondern als Norm für die Bethätigung des christlichen Glaubens in den Werken verwerthet wird). Luther sah im Dekalog nur die göttliche Sanction des in der sittlichen „Natur“ des Menschen sich selbst bezeugenden allgemeinen Moralgesetzes. Dem „Gerechten“ als solchem sei „kein Gesetz gegeben“. Als Christenmensch sei er „ohne Gesetz aus Gnaden durch Christum gerechtfertigt“ und „im Glauben ein Herr aller Dinge“ geworden. Aber in der Liebe werde er „ein Knecht aller Dinge“ (Freiheit eines Christenmenschen). Nur sofern er noch das „Fleisch“ oder den „alten Menschen“ an sich trage, thäte ihm der „Zucht- und Stockmeister“ noth. Der sei dazu da, um „sichere Leute zu schrecken und in die Buße zu treiben“.

Bekanntlich wurden schon bei Melanchthon (loci 1535) und dann von den späteren lutherischen Dogmatikern verschiedene Gebiete und Stufen der Gesetzesoffenbarung hervorgehoben. Gegenüber der (moralischen) lex naturae (im Gewissen) und der (rechtlichen) lex civilis humana (im Staate) wird die geoffenbarte alttestamentliche lex divina nach drei Seiten unterschieden: Durch das Ritual-Gesetz sollten die cerimoniae (Opfercult, Priesterthum, Reinigung, Fasten ꝛc.), durch die leges forenses seu judiciales das theokratische Gemeinwesen als solches, durch die lex moralis (miro Dei consilio in parva tabula comprehensa) das gottgewollte Verhalten aller Gotteskinder geregelt werden. Es liegt wohl auf der Hand, daß hier auseinandergelegt und gesondert erscheint, was in der alttestamentlichen Heilspädagogie aufs Engste zusammenhängt. Es fehlt auch hier den a. DD. der heilsgeschichtliche Gesichtspunkt (s. w. u.). Selbstverständlich wurden nun für die christliche Gemeinde die leges cerimoniales et judiciales als in Christo erfüllte oder zu ihrem Endziel (*τέλος* Röm. 10, 4) gelangte angesehen und für nicht mehr giltig erklärt. In Bezug auf den Dekalog aber wurde dessen dauernde Bedeutung festgehalten, freilich nicht ohne seine heilsgeschichtliche, für den A. B. charakteristische Form abzuändern (namentlich in der Motivirung des ersten Gebots, ferner im sogen. dritten und vierten Gebot). Im Heidelberger und Genfer Katechismus ist der alttestamentliche Wortlaut streng aufrecht erhalten (aus Respect vor dem „Buchstaben“). Luther bewegt sich auch darin freier und hebt namentlich beim Sabbath-Gebot hervor (Cat. maj. ed. Müller S. 401), daß der „äußerlichen Feier nach“ dies Gebot „alleine den Juden gestellet ist“ und „nach dem groben Verstand uns Christen nichts angehet“ (ad nos christianos non pertinet); est enim externa quaedam res, sicut

omnes aliae V. T. constitutiones certis quibusdam ritibus, personis, temporibus et locis destinatae, quae omnes jam per Christum liberae factae sunt. Gleichwohl galt für das Sittengesetz, wie es in den beiden „vornehmsten Geboten" (der Gottes- und Nächstenliebe) zusammengefaßt ist, jener „dreifache Brauch", wie er in der Lehrweise der a. DD. zu Tage tritt.

Demgemäß soll das Gesetz a) in seinem usus civilis (seu politicus) für die staatlich-bürgerliche Ordnung dienen, als eine Schranke (Riegel) gegen die rohen Ausbrüche der Sünde; sodann aber erweise es sich b) im usus elenchticus (auch paedagogicus nach Gal. 3, 24 genannt) als ein „Zuchtmeister auf Christum", sofern es — als in einem „Spiegel" — uns die eigene Sünde zeigt und den Menschen von seiner Schuld überführen soll, daß er es lerne, „zum Kreuze zu kriechen". Dieser Gebrauch galt unserem Reformator als der praecipuus usus legis. Seit Hutter wird nun c) der sogen. „dritte Brauch" — usus tertius legis — als usus normativus (seu didacticus) betont und von der Concordienformel (Art. VI, p. 537 ff., 639 ff.) gegen die „Antinomer" vertheidigt. Hier handelt es sich also um die dauernde Bedeutung des Gesetzes als eines Zuchtmittels oder „Zügels" auch für die renati, non quatenus justi (per Christum), sed infirmitati adhuc obnoxii sunt. Denn obwohl die Gläubigen und „rechtfertige Christen" vom Fluch des Gesetzes erlediget und freigemacht seien, „sollen sie sich doch täglich im Gesetz des Herrn üben, wie Ps. 1 u. 119 geschrieben stehet. Denn das Gesetz ist ein Spiegel (instar speculi limpidissimi), darin der Wille Gottes eigentlich abgemalet ist, das man auch den Gläubigen stets vorhalten und bei ihnen ohne Unterlaß fleißig treiben soll" (F. C. a. a. O. S. 640). Es dient also auch dem Christen zur Vertiefung seiner Selbst- und Sündenerkenntniß. Auch sei es nöthig, „um die rechte Vollkommenheit zu erlangen" — wie Luther sagte, indem er zugleich die „Ewigkeit" des Gottesgesetzes unter dem doppelten Gesichtspunkte der lex impleta in beatis und der lex implenda in damnatis betonte. Als perpetua vivendi regula gilt (nach Quenstedt) das Gesetz auch für den Christen, obwohl er nicht mehr *ὑπὸ νόμον* sei. Zu voller (dogmatischer) Klarheit gelangt aber diese Frage bei den a. DD. nicht, weil bei ihnen die Glaubensstellung des Christen zum A. u. N. T. nicht unterschieden, bezw. der heilsgeschichtliche Unterschied und Fortschritt der beiden Offenbarungsstufen nicht ausreichend gewürdigt wird. Das liegt in ihrem Offenbarungsbegriff und in ihrer Inspirationstheorie begründet (s. w. u.).

Schon in der ältesten christlichen Kirche machte sich jene Gefahr der unbedingten Gleichstellung des A. u. N. T.'s geltend. Namentlich wurde — gegenüber der gnostischen Beseitigung und Nichtachtung des A. T.'s (Marcion) und in Ermangelung eines abgeschlossenen neutestamentlichen Kanons — das

A. T. zur Hauptquelle für die biblische Begründung christlicher Glaubenswahrheit. Es ward daher vielfach von den Apologeten und Kirchenvätern wie ein Orakelbuch behandelt, das in geheimnißvollen Worten und Thaten allüberall Christum predigt und vorausdarstellt. Da kam denn nothwendig die „geistliche" Deutung und die mystisch-allegorische Auslegung (trotz der mehr besonnenen Stellung der antiochenischen Schule) durch den Einfluß der Alexandriner (Clemens, Origenes) allgemein zur Geltung. Ja, sie beherrschte im Anschluß an Augustin und Gregor d. Gr. fast das ganze Mittelalter. Für unsere lutherischen Dogmatiker galt der Satz: Novum testamentum in vetere latet, V. T. in novo patet. Aber der Unterschied erschien ihnen doch nur als ein gradueller. Selbst Luther stellte — sofern sie „auf Christum treiben" — Mosen und die Propheten mit der neutestamentlichen Offenbarung auf eine Stufe. Die alttestamentlichen Schriften sind nach ihm die „Fundgrube" für das Evangelium, aus der man das „Golderz" hervorlangen muß. Da wurde denn auch der „geistlichen Deutung" oder Umdeutung von unserem Reformator ein allzuweiter Spielraum eröffnet. Suchte er doch beispielsweise aus 1 Mos. 1, 1—3 die Lehre von den „drei Personen in dem Einen göttlichen Wesen" zu erweisen, sowie er bereits in 1 Mos. 4, 1 ff. (ich habe den Mann, den Herrn) die Lehre von den beiden Naturen in Christo begründet fand. Vgl. Zöckler, Luther als Ausleger des A. T.s 1883. — Noch mehr dogmatisch zugespitzt klingt das Wort Gerhard's: Doctrina V. T. nequaquam est imperfecta, da sie eosdem fidei articulos tradit, wenn auch im N. T. Alles clarius et dilucidius zu Tage trete. A. u. N. T. seien quoad substantiam Eins. Freilich gestanden selbst Quenstedt, Calov und Hollaz zu, daß die revelatio divina cum tempore crevit (temporis progressu sua sumit incrementa wie Quenstedt sagte — oder quoad gradus perspicuitatis, non autem quoad objecta revelationis, wie Hollaz, Exam. 129 ausführt); aber doch nur so, daß im N. T. eine uberior declaratio vorliege. Alle wesentlichen Glaubensartikel müssen schon im A. B. nachweisbar sein, weil sie necessaria seien ad salutarem generis humani informationem. Schon Chemnitz behauptete: Canon seu regula est doctrina (?), ab initio mundi (?) generi humano patefacta (per patriarchas, prophetas, per Christum et apostolos) scriptis V. et N. T. per Dei voluntatem comprehensa. Die einseitige Betonung des lehrhaften (ja theologisch-dogmatischen) Moments auf Kosten des geschichtlichen ist der Fehler in ihrem Offenbarungsbegriff.

Die a. DD. unterschieden bekanntlich die revelatio generalis (= manifestatio naturalis per lumen naturae insitum seu per effecta in regno naturae conspicua) von der revelatio supernaturalis, die als eine immediata in den Propheten und Aposteln, als mediata (hodie)

mediante verbo scripto a prophetis et apostolis sich vollziehe. Aber wie ihr Wunderbegriff (s. o. S. 351 f.), so duldet auch ihre Offenbarungs- und Inspirationsidee im Grunde keinen heilsgeschichtlichen, allmählichen Fortschritt. Denn als Definition der „Offenbarung" galt der (von Quenst. I, 32 formulirte) Satz: revelatio est actus divinus externus, quo Deus sese humano generi per Verbum suum (heilige Schrift) patefecit ad salutarem ejusdem informationem. Zwar erkennt selbst Calov, der eifernde Gegner des Calixt (s. w. u.), ausdrücklich (Syst. I, 268) an, es sei ex historia ostendendum, daß Gott sich offenbart habe: Deus enim revelationem miraculis et documentis stipatam voluit, ex quibus infallibiliter certi reddimur, eam vere divinam esse. Aber hier macht sich doch jener alte Gerhard'sche Satz geltend: miracula, si non habent doctrinae veritatem conjunctam, nihil probant (als mirabilia oder Schauwunder seien sie werthlos). Die wunderbare Gottesoffenbarung mußte also von vornherein die seligmachende Heilswahrheit (alle articuli fundamentales!) den „Gläubigen", d. h. „den Patriarchen, wie dem Volk Israel" kund gethan haben! Daher stellt sich nach den a. luth. DD. (wie bei den Calviniſten) die ecclesia Dei schon in den Gläubigen des A. B. dar. Israel, als „Volk Gottes", wird geistlich gedeutet und umgedeutet; der „Engel des Bundes" und der „Heilige Israels" ist der präexistente Christus; Rechtfertigung und Wiedergeburt, Gnade und Wahrheit, Buße und Glaube, kurz die ganze Heilsordnung und alle wesentlichen Heilslehren (sowie die vorbildlichen „Sacramente") seien bereits dort nachweisbar. Und die göttliche Inspiration gelte unbedingt und absolut für das A., wie für das N. T. Sie gewährleiste uns die absolute Unfehlbarkeit auch des altteſtamentlichen Schriftwortes. Schon Gerhard behauptete (III, 265 ff.) — trotz dem Zugeständniß einer accomodatio Spir. sancti ad indolem scriptorum — eine Wörter-Inspiration auch für das A. T. Und Baier betont ausdrücklich, die Inspiration beziehe sich nicht blos auf den conceptum rerum scribendarum omnium, sondern auf den conceptus verborum, quae Deus supernaturaliter communicavit. So seien (wie namentlich Quenst. I, 55 ausführt) die Propheten und altteſtamentlichen Schriftsteller ammanuenses Spir. s. in scribendo. Ja, er bezeichnet sie geradezu als notarii et actuarii Gottes, als calami Dei auctoris et spiritus sancti verbum dictantis. Denn es gelte eben — wie Hollaz betont — kraft jener suggestio rerum et verborum einen unfehlbaren conceptus de dogmatibus fidei et morum, also eine faßliche Norm für Glaubens- und Sittenlehre festzustellen! Demgemäß behauptet Calov (I, 551): Nullus error vel in leviculis, nullus memoriae lapsus in Script. S. potest locum habere. Da ist denn kaum mehr ein Schritt bis zu jener von den Buxtorfen (gegen Cappellus) vertretenen und in die reformirte Form. cons. helvetica (can. 2) aufgenommenen Lehre von

der hebräiſchen Vocalinſpiration: Hebraicus V. T. codex tum quoad consonas, tum quoad vocalia ... tum quoad res, tum quoad verba θεόπνευστος!

Glücklicherweiſe iſt weder dieſe äußerlich-mechaniſche, noch überhaupt eine feſtſtehende Inſpirationstheorie in unſere lutheriſchen Bekenntnißſchriften übergegangen. Selbſt die Frage nach den wirklich zum Kanon A. T.'s gehörigen Büchern blieb eine offene. Nach der Anſchauung der römiſchen Papſtkirche — wie Bellarmin (De verbo Dei IV, 3) ausführt — wird durch die „Tradition" beſtimmt, was als „kanoniſch" zu gelten habe, und das Tridentiner Concil (Sess. IV) hat bekanntlich den alten Beſchluß der Synoden von Hippo (393) und Karthago (397) ſanctionirt, wonach die Apokryphen mit zum altteſtamentlichen Kanon gerechnet werden, während die Reformirten das in ſchroffer Weiſe ablehnten, aber dafür ein Verzeichniß der als „kanoniſch" geltenden „inſpirirten" Schriften des A. T. feſtſetzten. Die lutheriſchen Kirchenlehrer urtheilten darin anders. Wie ſie im N. T. die ſogen. „Antilegomena" als „zweifelhafte" Schriften (dubii oder libri secundi ordinis nach Gerhard und Quenſtedt) bezeichneten, durch die man keine Lehre begründen dürfe, ſo ſollte auch für das A. T. die Kanonicität der einzelnen Bücher nicht durch ein testim. spir. S. oder einen Beſchluß der Kirche oder Concilien, ſondern durch hiſtoriſche Zeugniſſe der altteſtamentlichen Gemeinde beſtimmt werden. So z. B. Chemnitz (Ex. Conc. Trid. I, 85): vetus ecclesia (?) tempore Mosis etc. potuit testificari, quae scripta essent divinitus inspirata (?); vgl. Hollaz (127): ab ecclesia Judaica V. T. petimus testimonium (ſ. a. Quenſtedt I, 236). Ueberhaupt aber bewahrte ſich in dieſer Hinſicht die lutheriſche Kirche eine freiere Stellung. Gilt doch den Verfaſſern der Form. Conc. vor Allem Chriſtus ſelbſt als „das wahre, rechte Buch des Lebens" (qui est verus ille liber vitae, per verbum nobis revelatus, vgl. F. C. p. 707; 718 ff.; 723). Man ſtellte zwar feſt (Form. Conc. 517 f.; 568), daß die prophetica et apostolica scripta V. et N. T., kurz daß die sacra scriptura als judex, norma et regula anzuerkennen ſei, ad quam ceu ad Lydium lapidem omnia dogmata exigenda sunt et judicanda; aber man umgrenzte nicht äußerlich und ein für allemal (etwa durch eine Regiſtrirung) das, was als kanoniſch zu gelten habe und gab ſo gleichſam die hiſtoriſch-kritiſche Forſchung frei, ja forderte ſie gewiſſermaßen (ſ. o.). Die analogia fidei und das (innere) testimonium spir. S. wurden dabei mit als Kriterien für die Beurtheilung verwandt. Freilich auch hier, ohne dem geſchichtlichen Moment, bezw. dem heilsgeſchichtlichen Zuſammenhange Rechnung zu tragen. Am tiefſten griff in dieſer Hinſicht Luther trotz ſeiner oben (S. 634) erwähnten Neigung zu „geiſtlicher" Deutung. Erquicklich erſcheint es, bei ſeiner feſten und freudigen Glaubensſtellung und ſeinem tiefen Reſpect vor der h. Schrift, wie er ihrer menſchlichen und zeitgeſchichtlichen Seite Rechnung

zu tragen weiß, namentlich in Betreff des A. T.'s. „Es haben viele große, treffliche Männer darin gefehlet, daß sie Mosen nicht recht predigen, wollen aus Christo einen Mosen machen — spannen die Pferde hinten am Wagen, schreien und plaudern in das Volk (mit Hinweis auf die altteſtamentliche Schrift): Gottes Wort, Gottes Wort! verführen die Leute und stoßen es in die Gruben" (nämlich dadurch, daß sie sie ans alte Teſtament binden). . . . Dann fährt Luther fort (WW. ed. Walch III, 1505 f.): „Im A. T. gilt die äußerliche Reinigkeit; im N. T. gehet es anders zu. Da greifet Christus tiefer hinein, nämlich in Herz, Bein und Mark. Da gilt nicht mehr die äußere Reinigkeit. Der Schatten ist vorüber, der rechte Leib ist an die Statt gekommen." An einer anderen Stelle (IX, 650 f.) heißt es: im A. T. seien „mancherlei Gesetze unter einander gemenget", äußerliches und geistliches Regiment; da aber Christus gekommen, ist das Aeußerliche aufgehoben. Selbst in den Propheten betont Luther die relativ menſchliche Seite. So heißt es in der bekannten Stelle (Vorr. zu Linkens annotat. über Moses): „Haben ohne Zweifel die Propheten im Mose und die letzten Propheten in den ersten studiret und ihre guten Gedanken, vom heiligen Geist eingegeben, in ein Buch aufgeschrieben. Ob aber denselben guten treuen Lehrern und Forschern zuweilen mit unterfiel Holz, Stroh und Stoppeln und (sie) nicht lauter Silber, Gold und Edelgestein bauten, so bleibt doch der Grund da (die Heilswahrheit); das Andere verzehret das Feuer."

Luther gestattet also nicht blos, er fordert eine gewisse Kritik bibliſcher Schriften, wenn auch stets unter dem schon oben hervorgehobenen Gesichtspunkt, ob sie „Christum treiben". Da sollen und dürfen wir unsere Zuversicht nicht darauf stellen, was Papst und Concilien sagen. „Du mußt selber beschließen. Es gilt dir dein Leben. Darum muß dir Gott ins Herz ſagen: Das iſt Gottes Wort — ſonſt iſt es ungeſchloſſen" (K. Post. 53 v. J. 1522). Ernstlich warnt er in seinen Vorreden zum A. T. (WW. Bd. XIV) vor „der Gottlosen Reim, welcher lautet: pax et securitas! Dabei bleiben sie und gehen fein ins Verderben." Es gelte immer von Neuem sich forschend zu vertiefen in die Schrift alten Teſtaments, als der „allerreichsten Fundgrube, die nimmer genug ausgegründet werden mag, auf daß du die göttliche Weisheit finden mögest, welche Gott hie so alber und ſchlecht vorleget, daß er allen Hochmuth dämpfe. Hie wirst du die Windeln und Krippen finden, da Chriſtus inne liegt. Schlechte und geringe Windeln sind es, aber theuer ist der Schatz: Christus, der darinnen liegt" (WW. XIV, p. 12). Darum sei das A. T. nicht zu verachten „als das dem jüdischen Volk allein gegeben und nunfort aus sei", weil es von „vergangenen Geschichten" schreibe. Aber diese Geschichten „treiben auf Chriſtum hin", und „die Apostel selbst gründen und bewähren nachträglich das N. durch das A. T." Und was ist das N. T.

anders, denn „eine öffentliche Predigt und Verkündigung von Christo, durch die Sprüche des A. T. gesetzt und durch Christum erfüllet". Dabei warnt Luther davor, in der Schrift — wie Orig. und Hieron. thäten — „eitel geistlichen Sinn zu suchen". . . . „Nur siehe darauf, daß du nicht aus Christo einen Moses macheſt, d. h. aus dem Evangelium ein Gesetz- oder Lehrbuch" (a. a. O. S. 102 f.) „Das ist die rechte Meinung Mosis, daß er durchs Gesetz die Sünde offenbare und alle Vermessenheit menschlichen Vermögens zuschanden mache (Röm. 7, 7). Solch Sünden- und Todesamt ist gut und fast vonnöthen" (gegen die securitas s. o.). Denn „wo Gottes Gesetz nicht ist, da ist alle menschliche Vernunft so blind, daß sie die Sünde nicht mag erkennen. . . So will das Gesetz unsere Vermessenheit in ein Verzagen und Zittern und Verzweifeln treiben. . . . Das heißet recht in die Hölle geführet (Röm. 3, 20; 1 Kor. 15, 50). Aber — die Klarheit im Angesicht Mosis höret auf um der Klarheit willen im Angesicht Jesu (2 Kor. 3, 14 ff.)". Darum heißt es — wie Luther weiter ausführt (WW. XIX, 1271 ff.) — ein „alt Testament"; denn, wenn Christus sagt: „ein neu Testament in seinem Blut" — so hebet er damit auf das alte Testament. Das Wörtlein „neu" macht des Moses Testament alt und untüchtig, das hinfort nicht mehr soll gelten. Denn es war ein „Versprechen", dem Volk Israel gethan. Und so gilt Luther das „kleine Wörtlein Testament" als ein kurzer Begriff aller Wunder und Gnaden Gottes, durch Christum erfüllet. Denn „Testament ist so viel als ein unwiderruflicher Wille des, der da sterben will, damit er hinter sich läßt seine Güter, beſcheidet und verordnet, welchen er will, auszutheilen" (Ebr. 9, 16 ff.). Im alten „Bunde" mußte „das Osterlamm (als Figur Christi) sterben". „Und war also ein zeitlich Testament, wie das Osterlamm war ein zeitlich vergänglich Thier. Aber Christus, das rechte Osterlamm, ist eine ewige göttliche Person, die da stirbet, das N. T. zu bestätigen. Darum ist es ewig und unvergänglich; das alte aber ist ganz aufgehoben, daß es dem Neuen allein Raum lasse" (WW. XX, 2289 ff.). „Christus muß zuvor im Evangelium gehöret werden, alsdann siehet man, wie fein das ganze A. T. auf ihn allein stimmet, und reimet sich so lieblich, daß der Mensch sich muß im Glauben gefangen geben und wird innen, wie wahr es sei, was Christus saget (Joh. 5, 46): Moses hat von mir geschrieben." Darum „siehe wohl darauf, daß du aus Christo nicht einen Mosen macheſt, noch aus dem Evangelium ein Gesetz- und Lehrbuch, wie bisher — unter dem Papstthum geschehen" (WW. XI, 117 f., 184, 214 ff.; XIV, S. 102 ff.). Luther berief sich dabei gerne auf den Ausspruch Augustins: distingue tempora et concordabis scripturas. Aber gerade für das distingue tempora fehlte doch einem Augustin, wie auch unserem Luther, das volle historische Verständniß. Sie deuteten beide das neue in das alte Testament hinein und gelangten eben dadurch zu jener „geistlichen" Aus- und

Umdeutung, gemäß der von Augustin aufgestellten Regel (de doctr. christ. IV, 3. 2): Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referre potest, figuratum esse censeas! —

Eine wirklich heilsgeschichtliche Auffassung der alttestamentlichen Bundesgeschichte und Offenbarungs-Oekonomie wurde bekanntlich in der lutherischen Kirche erst angebahnt durch Calixt, Bengel und Chr. A. Crusius, in der reformirten durch die sogen. Föderaltheologie des Coccejus und seiner Nachfolger (besonders Melchior Leydecker). Der Helmstädter Professor Calixt (de praecipuis relig. christ. capitibus 1613) erregte durch seine Behauptung, das A. T. lehre nichts von der Trinität, den scharfen Widerspruch der Orthodoxen (namentlich Calov's). Bengel betonte mit voller Entschiedenheit den ordo temporum a principio per periodos oeconomiae divinae historicas atque propheticas ad finem deductus etc. (1741). In der also betitelten Schrift (2. A. p. 257) suchte er den Satz durchzuführen: gradatim Deus in patefaciendis regni sui mysteriis progreditur; . . . opertum tenetur initio, quod deinde aperte cernitur" (s. die Citate bei Volck, H. Schrift etc. S. 30 ff.). Endlich hat der feinsinnige Gegner der Wolff'schen Philosophie Chr. A. Crusius in seinen Hypomnemata ad Theol. propheticam (3 Thle. 1764 ff.), wenn auch noch vielfach unklar und tastend, den inneren Zusammenhang der Heilsökonomie darzulegen versucht (vgl. Fr. Delitzsch, Bibl. proph. Theol. 1845).

Geradezu zum Mittelpunkt ihres dogmatischen Systems erhoben die sogen. Föderalisten den Gedanken der Bundes-Oekonomie Gottes. J. Coccejus (Prof. Koch, † 1669 in Leiden) unterschied in seiner Summa doctrinae de foedere et testamento Dei (1 A. 1648; 5 Ausg. 1683) das foedus naturae — wie es Gott als ein foedus operum (?) im Urzustande der Menschheit festgesetzt — von dem eigentlichen foedus gratiae seu fidei, wie es sich in der oeconomia ante legem (bei den Patriarchen), sub lege (durch Mosen) und post legem (durch Christum) vollzogen habe. Bei den späteren Coccejanern, namentlich in der systematischen Durchführung dieser Grundidee bei Burmann (Synopsis theol. ac speciatim oeconomiae foederum Dei etc. 1671 u. ö.) und Melchior Leydecker (de oeconomia trium personarum in oeconomia salutis 1682) wurde dann das trinitarische Schema (wie bei Calvin) zum Eintheilungsgrund für die gesammte Glaubenslehre erhoben. An die Idee des ursprünglichen foedus naturae knüpfte sich allmählich in rationalisirender Tendenz die Durchführung einer theologia naturalis (van Til 1704), die als Vorstufe und Anbahnung des foedus gratiae oder der theologia revelata erschien.

c) So brach sich denn, unter der Nachwirkung der socinianischen (Lälius und Faustus Socinus), sowie der arminianischen Geistesrichtung

(Hugo Grotius) die rationalistische Auffassung der alttestamentlichen „Offenbarung" mehr und mehr Bahn. Trotz des supranaturalen Elementes in ihrer Christologie, erschien den Socinianern das A. T., wenn auch in manchen Stücken moralisch brauchbar (utile), so doch nicht nothwendig (non necessarium) für den christlichen Glauben (vgl. Diestel, Die socin. Auffassung vom A. T., J. f. D. Th. 1862, IV). Die spinozistische (Tract. theol. polit. 1670), dann die cartesianische Grundanschauung (vgl. Cartesius: Philosophia script. S. interpres 1666) machte die Philosophie zur fons et norma interpretationis (im Gegensatz zur analogia fidei) und sah in der „Geschichte" Israels — ähnlich wie später Lessing — nur ein Stück der natürlichen und providentiellen „Erziehung des Menschengeschlechts". Im Zusammenhange mit der Wolff-Leibniz'schen Popularphilosophie wurde sodann (z. B. in Baumgarten's „Unterricht von der Auslegung der Schrift" 1742) das national-jüdische Element in dem Wesen und der Entwickelung „alttestamentlicher Religion" stark betont. Der heilsgeschichtliche Gesichtspunkt verlor sich mehr und mehr, und durch Semlers „Freie Untersuchung des Kanons" (4 Thle. 1771—75) und seinen Apparatus ad liberalem V. T. interpretationem (1773) erscheint bereits vor einem Jahrhundert die modern-naturalistische Auffassung der „Geschichte Israels" angebahnt. Was Semler das oeconomicum dicendi genus nannte, war nichts Anderes als eine Umdeutung der heilsgeschichtlichen Offenbarung in „Temporales und Locales". Ueberall witterte er den „Judengeist". Und dieses „Judenzen" (auch der neutestamentlichen Schriften) veranlaßte ihn jene Accommodationstheorie aufzustellen, in Folge derer selbst das Zeugniß Jesu vom Judenthum beeinflußt erschien (z. B. in der Lehre von den Dämonen). Der Wolfenbüttler Fragmentist (Reimarus 1779) zog dann rücksichtslos die Consequenzen; und Lessing wie Kant wetteiferten in der Herabsetzung der „Geschichtswahrheiten", die als „zufällige" für die moralische und religiöse Grundidee des Christenthums „gleichgiltig" seien. Die Schleiermacher'sche Theologie konnte dieser Strömung um so weniger Widerstand leisten, als das „christlich fromme Selbstbewußtsein" — wie aus den „Reden über die Religion" und der Einl. zur Glaubenslehre hervorgeht — sich zum alttestamentlichen Gesetz und zur „jüdischen Religion" überhaupt lediglich kritisch und ablehnend verhielt. --

Die rationalistische Kritik des A. T. am Anfang unseres Jahrhunderts trat mit dem vollen sprachlichen Apparat in den Vordergrund. Ein J. G. Eichhorn († 1827), W. Gesenius († 1842), Hupfeld († 1866), De Wette († 1849), G. H. A. Ewald († 1875), F. Hitzig († 1875) wetteiferten darin, die „natürliche Entwickelung Israels", wenn auch noch unter „providentiellem Gesichtspunkte", zur Anerkennung zu bringen. Insonderheit begann die realistisch-naturalistische Auffassung, bezw. „Reconstruction" der alttestament-

lichen „Religions-Geschichte" sich Bahn zu brechen durch W. Vatke (Die Rel. des A. T. 1835), Br. Bauer (Rel. des A. T. 2 BB. 1838), Graf (Die gesch. Bücher des A. T. 1866) und namentlich Ed. Reuß (Gesch. der h. Schriften A. T.'s 1881). Hier setzt J. Wellhausen ein — besonders mit seinen „Prolegomena zur Geschichte Israels" (1883. 4 A. 1895; vgl. a. „Skizzen und Vorarbeiten" 5 Hefte 1887—92; „Israelitische und jüdische Geschichte" 1894). — Wir hätten kaum Anlaß, hier seiner Erwähnung zu thun, wenn nicht in diesem Versuch einer Umbildung, ja einer vollkommenen Umkehr der gesammten alttestamentlichen Geschichte unverkennbar dogmatische Gesichtspunkte (wenn auch vorzugsweise negativer Art) mitwirkten. Außerdem hat sich ihm eine so große Anzahl wissenschaftlich bedeutender Forscher auf alttestamentlichem Gebiete (in und außer Deutschland) angeschlossen, daß man förmlich von einer Wellhausen'schen „Schule" reden kann (ich nenne hier nur Budde, Cornill, Duhm, Giesebrecht, Holzinger, Kautzsch, Guthe, Kayser, van Kuenen, Marti, Meinhold, Robertson Smith, Smend, Stade, P. Volz ꝛc.). Dazu kommt, daß gegenüber den angeblich „gesicherten kritischen" Resultaten nicht blos die altdogmatische Inspirationstheorie, sondern jeder Glaube an eine offenbarungsmäßige Tradition A. T.'s grundsätzlich untergraben wird. Trotz ihrer positiveren Glaubensstellung neigt auch die neuere Vermittelungstheologie mehr oder weniger dazu, die Wellhausen'sche Grundanschauung sich anzueignen. Hier werden zwar die „alttestamentlichen Wurzeln für die neutestamentlichen Grundbegriffe" voll anerkannt (so z. B. von A. Ritschl in der Einl. zum II. Bande seines großen Werkes R. u. V.). Aber die rein „geschichtliche" Deutung und Auslegung der alttestamentlichen Schriften stellte diese doch wesentlich auf einen Boden mit der „Litteraturgeschichte aller Völker". Man suchte namentlich aus der späteren (judaistisch-apokryphen) Uebergangslitteratur die neutestamentlichen Grundgedanken herzuleiten (so namentlich Gunkel, Baldensperger, Baudissin, Kier, Kawerau u. A. m.). Der heilsgeschichtliche Boden und der übernatürliche Charakter israelitischer Offenbarungsreligion drohte hier gänzlich unterwühlt und untergraben zu werden. Selbst die Erben Schleiermacher'scher Gefühlstheologie und Hegel'scher (speculativer) Geschichts-Construction vermochten sich dem fascinirenden Einfluß jener „modernen" Auffassung nicht zu entziehen, geschweige denn ihr einen Damm entgegenzusetzen. So bewegt sich z. B. Pfleiderer auf dieser schiefen Ebene, indem er (Entw. der prot. Theol. 1891, S. 339) sich für die „Wellhausen'sche Theorie" begeistert, durch welche jetzt „Alles in der Geschichte Israels klar" geworden sei, weil „analog aller geschichtlichen Entwickelung" verlaufend. Und wie Bender (Wesen der Relig. 1886, S. 56), so setzt auch Siebeck (Relig.phil. 1893, S. 138 ff.) voraus, daß die Religion Israels „ursprünglich semitisches Heidenthum" gewesen sei (s. a. Chamberlain a. a. O. S. 220 ff.).

Wie von diesem Standpunkt aus der wunderbare Name „Israel“ („Gotteskämpfer“) verstanden werden kann; wie, wann und durch wen die großartige, gewaltige Tradition der Ur- und Patriarchengeschichte entstanden sein soll; wie und woher die auf einander folgenden „Bundschließungen“ Gottes mit seinem erwählten Volk und der wachsende Weissagungsfortschritt ohne die voraufgehende Urgeschichte zu erklären sei; wie die eherne Gestalt Mosis, des alttestamentlichen Bundesmittlers, jener „geschichtlichen Entwickelung“ eingefügt werden soll; wie das Prophetenthum (Hosea und Amos ohne das vorhergehende, schriftlich fixirte mosaische Gesetz) als Schöpfer und Herold des nun erst beginnenden „ethischen Monotheismus“ verherrlicht werden kann; wie endlich der gewaltige und großartige Gesammtbau alttestamentlichen Schriftthums durch namenlose spätere Redactions-Meister hergestellt worden ist; — das sind alles Fragen, die unbeantwortet, „Probleme“, die nicht sowohl „geheimnißvoll-offenbar“, als „offenkundig-verborgen“ bleiben. Es wird aber durch jene vagen Hypothesen nicht blos die alttestamentliche Heilsökonomie unverständlich, sondern auch der neutestamentlichen Heilsoffenbarung das Fundament entzogen. Die göttliche Auctorität Jesu, der sich auf den wahren „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ beruft und auf „Mosen und die Propheten“ sein Selbstzeugniß stützt (s. o. S. 619 ff.), hat keine Geltung mehr; und die Anerkennung der alttestamentlichen Ueberlieferung als einer göttlich verbürgten und wunderbar beglaubigten von Seiten der Apostel (s. o. S. 626 f.) muß als „theologische Lehrmeinung“ oder gar als Zeugniß ihres befangenen Urtheils gelten!

Wir sind weit davon entfernt, vom dogmatischen Gesichtspunkte aus der historisch-kritischen Forschung Zaum und Zügel anlegen oder ihr die Richtung anweisen zu wollen. Im Gegentheil: dankbar wollen wir dafür sein, daß durch scharfsinnige Einzeluntersuchung und sprachwissenschaftliche Genauigkeit das große, gewaltige Gebiet alttestamentlicher Schriftdenkmäler uns menschlich näher gerückt worden ist. Ja, wir können es nur anerkennen, wenn die emsige Detailforschung neue Gesichtspunkte eröffnet für das allmähliche Werden göttlicher Offenbarungsökonomie. Aber es waltet hier nur zu leicht ein negativ-dogmatisches Interesse vor und trübt den freien, unparteiischen Blick, indem man sich von vorn herein mißtrauend oder ablehnend allem Wunderbaren (in That und Wort) entgegenstellt und namentlich den allmählichen, gottgeleiteten Weissagungsfortschritt nicht zugestehen will (vgl. den schönen Vortrag von Kittel: „Prophetie und Weissagung“, 1899). In Folge dessen geräth man in die Gefahr, willkürlich constructiv zu verfahren. Man stellt mit dem alttestamentlichen Schriftthum ähnliche Versuche an, wie einst F. Baur mit dem neutestamentlichen. Wir sind fest davon überzeugt, daß die Wellhausen'schen Hypothesen, die jetzt ebenso en vogue sind wie einst (vor einem

halben Jahrhundert) die so sicher sich gebärdenden Theorien der Tübinger Schule, über kurz oder lang einem ähnlichen Geschick verfallen werden.

Eine solche Prognose zu stellen gebürt freilich uns viel verschrieenen Systematikern kaum. Wir dürfen uns kein Urtheil erlauben über das Detail jener Untersuchungen, die wir einer streng wissenschaftlichen Controle zu unterziehen nicht im Stande sind. Aber das tritt jedem Unbefangenen entgegen, wie bedenklich jene kleinklauberische Methode, wie schwach fundamentirt die Grundanschauung und wie wenig gerechtfertigt die allgemeine Schlußfolgerung ist. In Folge der Mikrologie jener Mücken seigenden und Kameele verschluckenden „Kritik" verschleiert sich nur zu leicht der Blick für das Grandiose der durchschlagenden Gottesgedanken in der Heilsökonomie des alten Bundes. Vor lauter Einzelbäumen sieht man den Wald nicht mehr. Dem philologischen „Sprachgefühl" wird ein viel zu weiter Raum gegeben. Trotz dem relativ geringen Umfang der hebräischen Litteratur meint man in Bezug auf den sogen. „Sprachgebrauch verschiedener Zeiten" eine Scheidung und Gruppirung der „Handschriften" vornehmen zu können. Und was ist die Folge? Selbst unter denen, die da in sprachlicher Hinsicht meinen „das Gras wachsen zu hören", — welch eine Differenz des Urtheils, welch unsicheres Tasten in etymologischer und lexikalischer Hinsicht! — Dazu kommen mannigfache, auch dem Nichtfachmann auffallende Fehler der Methode, die zu falschen oder voreiligen Schlüssen Veranlassung geben: so vor Allem, wenn aus der Nichtberücksichtigung oder Nichtbefolgung eines „Gesetzes" auf sein Nichtvorhandensein geschlossen wird (gemäß dem vielfach mißbrauchten argumentum e silentio!); oder wenn man die notorisch götzendienerischen Neigungen des abtrünnigen Volkes Israel als Argument für seine ursprünglich niedere, ja rein heidnische Gottesidee verwendet! Dies Alles ist kein Beweis wissenschaftlicher Erudition und maßvoller, vorurtheilsloser Kritik. Im Gegentheil. Wir spüren etwas von dogmatischer Befangenheit — wenn auch im negirenden Interesse. Stat pro ratione voluntas — negandi et cavillandi!

Sollen wir nun dem gegenüber uns auf den Standpunkt altdogmatischer Inspirationstheorie zurückbegeben? Sollen wir uns im „bibelgläubigen" Interesse der gesund historischen Betrachtungsweise verschließen? — Das hieße das Kind mit dem Bade ausschütten. Der ungeschichtliche Spiritualismus — wie er seiner Zeit in Hengstenberg's „Christologie" des A. T.s (3 BB. 2. A. 1854–57) unter pietistischem Einfluß zu Tage trat — fängt neuerdings wieder an, sich womöglich in potenzirter Weise geltend zu machen. Die sonst verdienstvollen Arbeiten eines F. H. Ranke (Pentateuch 2 BB. 1834 ff.), Hävernick (Hist.krit. Einl. ins A. T., 3 Theile, 1897 ff.), Keil († 1888) tragen mehr oder weniger alle den Typus der Hengstenberg'schen Tradition. Israels Vergangenheit wie Zukunft wird „geistlich" gedeutet,

die „Unvollkommenheit" alttestamentlicher Theokratie kaum zugestanden, das N. ins A. T. hineingedeutet, das Wunderbare der directeren Einzelweissagungen einseitig betont und der Unterschied zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Inspiration verkannt, überhaupt die buchstäbliche Wortinspiration auch für das A. T. wieder erneuert! Diese Richtung wird in Deutschland neuerdings durch Theologen wie Ad. Zahn, W. Rohnert, Rupprecht, W. Kölling, in etwas milderer Weise von Greve, Heuduck, Holtzheuer, H. Todt, G. Stosch, Walther, Ziese u. A. vertreten. Daß ein entschieden reformirtes Element in dieser Auffassung vorhanden ist (s. o. S. 635 ff.), bringen sich die Vertreter dieser Richtung wohl kaum zum Bewußtsein. Außerhalb Deutschlands ward diese für „orthodox" geltende Anschauung besonders vertreten von dem Schweden Johannson (Die heilige Schrift und die negative Kritik, 1888), von den Holländern Kuyper, Hoedemaker, Wildeboer, von den Engländern Sayce, H. Green (Amerikaner), E. Bissel und in der von verschiedenen Autoren stammenden Sammelschrift: Lex Mosaica (12 Abh., deutsch von Fischer, 1898).

Wir sind der festen Ueberzeugung, daß gegenüber jener naturalistischen und dieser spiritualistischen Auffassung alttestamentlicher Ueberlieferung der gesunde biblisch-theologische Realismus sich immer mehr Bahn brechen wird und muß. Genial und originell tritt er uns in v. Hofmann's heilsgeschichtlicher Methode entgegen. In seiner grundlegenden Schrift (Weissagung und Erfüllung, 1. A. 1841—44) wird allerdings das typisch-historische Moment auf Kosten der (directen) Wortweissagung zu einseitig betont (vgl. Fr. Delitzsch, „Bibl.proph. Theol." und „Briefwechsel mit Hofmann" ed. Volck). Im „Schriftbeweis" (2. A. 1857 ff.) erscheint Israel, das „Volk heilsgeschichtlichen Berufs", als Prototyp Christi und endgeschichtlicher Träger der Reichsidee (s. w. u. § 30, 2) wohl allzu realistisch gefaßt. Und was die Zusammenfügung des alttestamentlichen Kanons, sowie der in ihm „urkundlich" bezeugten Offenbarungs-Geschichte betrifft, zeigt sich die einseitig historisirende Tendenz Hofmann's m. E. darin, daß er der specifischen Wort- und Lehroffenbarung nicht ausreichend Rechnung trägt. Auch die Art und Weise, wie er den organischen Bau und die Zusammenfügung des alttestamentlichen „Schriftganzen" auf directe Wirkung des heiligen Geistes (Inspiration?) zurückführt und aus inneren Gründen zu motiviren sucht, dürfte mehr den Charakter geistvoller (subjectiver) Argumentation, als durchschlagender Beweisführung an sich tragen. — Gleichwohl scheint uns die Hofmann'sche Theologie die Richtung anzudeuten, in der auf alttestamentlichem Gebiet die historisch-kritische Forschung dauernden Erfolg verspricht. Und die positive Theologie ist dieser Hinsicht emsig an der Arbeit und weiß auch, ohne dogmatische Vor-

eingenommenheit, dem heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt in der Beurtheilung alttestamentlicher Offenbarungsökonomie Rechnung zu tragen. Auf dogmatischem Gebiet tritt das bei Systematikern wie Frank, Thomasius, Luthardt, Kähler u. A. deutlich zu Tage. Für die speciell alttestamentliche Untersuchung in positiver Richtung sind zu nennen die Arbeiten von Fr. Delitzsch (neben seinen zahlreichen Kommentaren die kurz vor seinem Tode erschienenen: „Messianischen Weissagungen in geschichtlicher Folge", 1890), W. Volck (Heilige Schrift und Kritik ꝛc., 1897), E. König (Offenbarungsbegriff des A. T., 2 BB., 1892; Hauptprobleme der israelitischen Religionsgeschichte, 1884), Klostermann (BB. Sam. u. d. Kön., 1887; Pentateuch, 1893), A. Köhler (Biblische Geschichte des A. T., 1875 ff., vgl. „Zur Kritik des A. T." in der N. K.Z. 1894, S. 866 ff.). Orelli (Die alttestamentliche Weissagung ꝛc., 1882), Oettli (Deuteronomium, Josua, Richter, 1893), Lotz („Dekalog" in H. R.E. 3A; Inspiration des A. T.s und die historische Kritik, N. K.Z. 1894, I f.; Geschichte und Offenbarung im A. T., 2. A., 1892), Buhl (Kanon und Text des A. T., 1891), Kittel (Geschichte der Hebräer, I., 1888), Strack (Proleg. crit. in V. T. hebr., 1873, und „Einleitung ins A. T.", 1888), Zöckler (Die Apokryphen des A. T.s, 1891, 2. A., 1892), W. Möller: Historisch kritische Bedenken gegen die Graf-Wellhausen'schen Hypothesen (von einem früheren Anhänger, 1899, mit Vorwort von Orelli). In positiver Richtung bewegt sich auch der „kurzgefaßte", von Zöckler und Strack herausgegebene „Commentar zu den heiligen Schriften A. T.s", 1886 ff. Zu nennen sind hier noch die älteren Schriften von Mich. Baumgarten (Pentateuch, 1843 f.), G. F. Oehler (Proleg. zur Theologie des A. T.s, 1845; vgl. Theologie des A. T., 2. A. aus dem Nachlaß, 1883) und von J. H. Kurtz (Geschichte des A. B., Bd. I, 3. A., 1864; 2. Bd., 2. A., 1858), sowie die Bearbeitungen der „alttestamentlichen Theologie" von Fr. Wilh. Schultz (in Zöckler's Handbuch) und Herm. Schultz (5. A., 1893). — Eine vollständige Uebersicht der neuesten Litteratur auf dem Gebiete der Inspirationsfrage bietet P. Gennrich: Der Kampf um die Schrift in der deutsch-evangelischen Kirche des 19. Jahrh., 1898. Eine vortreffliche Beleuchtung und Widerlegung der Wellhausen'schen Theorie giebt der ebenso besonnene, wie geistvolle James Robertson: The Early Religion of Israel, 1894 (deutsch von Orelli, 1896).

§ 29. Die universal-geschichtliche Offenbarungs-Oekonomie in der Heidenwelt.

1. Ueber eine „Offenbarung" oder „Kundgebung" (Manifestation) göttlichen Heilswillens innerhalb der heidnischen Völker-

welt können wir nur auf Grund unseres Real- und Idealprincips eine dogmatische, für den christlichen Glauben werthvolle Lehrformulirung wagen. In dem „Christus für uns" erschien bereits (§ 27, 1) die allgemeine menschliche (humane) Bestimmung und universelle Tragweite der Versöhnungsthatsache und des göttlichen Heilswillens verbürgt. Durch den „Christus in uns" wird aber jener Missionssinn geweckt und jener Missionsblick vertieft, der „alle Geschlechter auf Erden" mit dem Segen der erlösenden Gottesliebe innerhalb eines Reiches Gottes umfaßt (§ 25, 1). — Betrachten wir jedoch den thatsächlichen Zustand der heidnischen Völkerwelt, soweit sie sich uns außer Christo darstellt, so tritt uns da keinerlei Art von Heilsgewißheit, geschweige denn eine positive, wunderbar heilsgeschichtliche Selbstbezeugung Gottes im Sinne des Evangeliums, d. h. der Gnadenbotschaft entgegen. Auch fehlt ihr ein derart verbürgtes Schriftdenkmal göttlicher Erlöserliebe, wie es sich uns im A. T. darstellte (§ 28, 3). Zwar gründen sich die entwickelteren heidnischen Natur-Religionen — namentlich der orientalischen Culturvölker (Inder, Chinesen, Perser, Aegypter) — auf „heilige Schriften", die sie als „göttliche" verehren und als maßgebend für Glauben und Leben ansehen. Aber diesen fehlt eben der heilschaffende Grundgedanke des Einen heiligen Gottes der Liebe und des Erbarmens.

Selbst der Mohammedanismus, der als eine nachchristliche Mischreligion hier außer Betracht bleiben muß, weil sein Korân sich von den kümmerlichen Brocken der alt- und neutestamentlichen Offenbarung nährt, weiß im Grunde nichts von einem Gott der Gnade, sondern bleibt bei seiner abstract monotheistischen Tendenz in abergläubischem Werkdienst und fanatischem Terrorismus stecken (s. Bd. I, § 14, S. 222 ff.).

Die unter allen heidnischen Völkern verbreitete und trotz aller Verwilderung sich erhaltende Tendenz auf Religionsübung und Cultusgemeinschaft weist zwar auf ein allgemein-menschliches Bedürfniß hin, das Verhältniß zur „Gottheit" zu regeln, um das individuelle Leben zu erhalten und das Gemeinschaftsleben dem Willen der Gottheit gemäß zu gestalten. Ja, in der allgemein verbreiteten heidnischen Magie (Zauberwesen), wie in der geheimniß-

vollen Mantik (Orakelwesen) stellen sich uns abergläubische Zerrbilder der „Offenbarung" dar, die aber nie eine volle und wahre Befriedigung des Heilsbedürfnisses zur Folge haben. Trotz wiederholter Sühnopfer und asketischer Leistung, trotz Gebetsübung und Selbstkasteiung tritt nirgends der Friede der Heils- und Lebensgewißheit, geschweige denn der zuversichtliche Glaube an die Liebe Gottes uns entgegen. Im Gegentheil: die Hoffnungslosigkeit ist die Signatur des echt heidnischen Bewußtseins; und wo die Gottlosigkeit überhand nimmt oder mit der Ungerechtigkeit die Lieblosigkeit Hand in Hand geht, erweitert sich das Machtgebiet Satans, der sein Werk hat in den „Kindern des Unglaubens" (s. o. § 20, 3). Creaturdienst und Vielgötterei, Dämonenfurcht und Wundersucht, oder — bei höher entwickelter Geistescultur — Pantheismus und Dualismus, Unglaube und Aberglaube — das sind die charakteristischen Kennzeichen jener pathologischen religiösen Entwickelung, wie wir sie in unserer Principienlehre (Bd. I, §§ 10—14) eingehend charakterisirt und beurtheilt haben.

Ob in der Heidenwelt die allmähliche Entartung (Depravation) einer ursprünglich reineren (henotheistischen) Urreligion anzunehmen ist, oder ob als das Ursprüngliche eben die Naturanbetung (Sonnencult, Seelencult, Thiercult, resp. Animismus, Totemismus, Fetischismus, meist verbunden mit polytheistischem Dämonencult oder Schamanismus und Tabuismus) anzusehen sei, ist eine religionsgeschichtliche Streitfrage, die mit dogmatischer Bestimmtheit wohl kaum zu entscheiden ist. Für die erstere Ansicht treten manche Specialforscher ein wie z. B. Roth, Die höchsten Götter der arischen Völker (Zeitschr. d. morgenl. Ges. 1852, I); Max Müller, Essays, 2 BB., 1869 f., u. Einl. in die Rel.Wissenschaft, 1874; B. von Strauß, Essays zur allg. Rel.Wissensch. 1880, S. 20 ff. Vgl. a. Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Rel.Gesch., 2 A., 1897. — v. Orelli, Allg. Rel.Gesch., 1899, und das ältere, aber immer noch brauchbare Werk v. Wuttke, Gesch. des Heidenthums, 1852/54.

Jedenfalls ist innerhalb der gesammten Völkerwelt eine positive Selbstoffenbarung des Heilsgottes in Wort und That, kurz eine heilsgeschichtlich wunderbare „Revelation" (wie in Israel § 28, 2) nicht nachweisbar. Vielmehr hat Gott die Heiden ihre „eigenen Wege" creatürlicher und natürlicher Entwickelung gehen

lassen wollen (Apostelg. 14, 16). Darin liegt aber ein Moment negativer Heilsvorbereitung, die von hoher pädagogischer Bedeutung ist. Insonderheit läßt sich eine tiefgreifende Manifestation göttlichen Heilswillens in der providentiellen Geschichtsleitung der Völkerwelt nachweisen (s. o. § 14, 2). Ein Zeugniß dafür ist die Thatsache, daß auch die Heiden es nicht lassen können, nach dem „unbekannten Gott" zu suchen (Apostelg. 17, 27 ff.). Auf geschichtlichem Wege bilden sich unter ihnen wenn auch abgeblaßte Traditionen (Sagen, Mythen) der göttlichen Uroffenbarung (§ 16, a). Zugleich geht eine fortschreitende Culturentwickelung mit dem Cultusbedürfniß Hand in Hand. Die sich bekämpfenden Gegensätze der einzelnen Volkssplitter (Nationalitäten) treten allmählich zurück und bereiten in der Form von Weltreichen einer universellen Humanitätsreligion die Bahn. Kunst und Wissenschaft, Handel und Wandel, Staatenbildung und Rechtsordnung — namentlich in der classischen Welt des Griechen- und Römerthums — bilden ein gleichsam „aufhaltendes" Element (ein κατέχον 2 Thess. 2, 6) gegenüber den satanischen Mächten des Verderbens und gegenüber der Gefahr eines gänzlichen geistig-sittlichen Ruins. Und in der allgemein sich ausbreitenden (griechischen) Weltsprache wird das Mittel beschafft, um in der „Fülle der Zeiten" das „Evangelium vom Reiche" aller Welt (von Jerusalem bis Rom) zu verkünden (s. w. u. § 30, 3).

2. Welches sind denn nun die nachweisbaren Offenbarungsmedien, durch die sich der wahre lebendige Gott auch der heidnischen Völkerwelt bezeugt hat? Denn ohne jegliche Offenbarung, ohne eine Art von Selbstmanifestation Gottes käme weder ein Religionsbedürfniß, noch ein Cultus — als die versuchte Befriedigung dieses Bedürfnisses — zu Stande (s. Bd. I, § 7).

Wir haben schon früher darauf hingewiesen (§§ 21 f.), daß trotz der knechtenden Macht der Sünde ein Rest des Gottesbildes, eine Ahnung des Göttlichen, ein Bedürfniß nach Gottesverehrung auch dem „natürlichen Menschen" innewohnt (vgl. §§ 1 u. 19, 3). Die irdische Naturwelt, als Boden der Geschichte (§ 11), die

Werke der Schöpfung predigen als solche — wenn auch in verblümter Sprache — von der Herrlichkeit Gottes. Und daß der heidnische Mensch diese Sprache vernimmt und auf dieses Natur-Zeugniß achtet, erweist sich selbst aus seinem, wenn auch „unverständigen" Naturdienst. Wo er „an den Werken der Schöpfung" etwas von der Gottheit „geistig erschaut" (Röm. 1, 19 f.) drängt es ihn, das Knie zu beugen, auch wenn er nicht klar und bestimmt weiß, wie dieser allmächtige Natur-Gott — der ja auch als „schrecklicher Gott" oder als eine Menge von „Göttern" (resp. Dämonen) in den Naturgewalten erscheint — gegen ihn gesinnt ist.

Da kommt nun das mahnende und anklagende Gewissen dazu. Ohne es als „Stimme Gottes" im Menschen zu verherrlichen (apotheosiren), durften wir es doch als „Rest des Gottesbildes" (S. 444 f.) im sündig gewordenen Menschen bezeichnen. Es ist und bleibt die eigentliche Appellationsinstanz für alle göttliche Selbstkundgebung in der Brust auch des Naturmenschen oder des Heiden. Und da gehören die beiden Großmächte Cultur und Gewissen zusammen, als Triebfedern der Menschheitsentwickelung. Das Gewissen, als sittlich-gesetzgebende Macht, entwickelt sich und erhält seinen positiven Inhalt nur innerhalb der geschichtlichen Entwickelung der Culturgemeinschaft. Das suum cuique und neminem laede gilt auch dem ausgeprägten sittlichen Bewußtsein des Heidenthums als feststehende (religiös motivirte) Regel. Und sofern das Gewissen zugleich als praktisches Gottesbewußtsein universeller Art bezeichnet werden kann, drängt es die heidnische Völkerwelt innerhalb der Culturentwickelung immer wieder zur Cultusgemeinschaft. Befriedung und Befriedigung im wahren Sinne vermag es freilich nicht zu beschaffen. Es weckt wohl jenes Sehnen und Suchen nach Gott. Aber der Eine wahre Gott bleibt ihnen der „nnbekannte Gott", dem sie „unwissend" Gottesdienst thun. Ja, er wandelt sich ihnen in das furchtbare und unanbetbare „Schicksal" (μοῖρα, εἱμαρμένη, fatum). Die eigentlich religiöse und cultische Verehrung richtet sich aber auf die vielen Götter, die als Personificationen der Naturmächte das heidnische Pandä-

monium bilden (s. o. S. 414 f.). So wird ihr „Gottesdienst" zum „Creaturdienst" (Röm. 1, 21 f.). Der Zwiespalt im Innern bleibt ungelöst. Jener philosophisch (im Stoicismus) sich ausprägende Pantheismus und jener cynisch sich geberdende (epikuräische) Materialismus — sie sind beide nicht im Stande den thatsächlichen Dualismus zu überwinden, der die heidnische Weltanschauung kennzeichnet (vergl. Bd. I, S. 169 ff.). Geist und Materie, Gutes und Böses, Freiheit und Nothwendigkeit, Gott und Welt bilden hier eine unüberbrückbare Kluft. Der Unglaube ringt mit dem Aberglauben und dieser überwuchert schließlich alle Culturgebiete und wandelt sie in Sumpfgebiete. Die sittliche Entartung macht Riesenfortschritte und das Heidenthum scheint vollständig zum Machtgebiet Satans (§ 20, 3) geworden zu sein (Röm. 1, 24 ff.).

Und doch zieht sich ein Sehnsuchtsseufzer hindurch in der gesammten unter dem Schatten des Todes wandelnden und von der Macht der Sünde geknechteten heidnischen Völkerwelt — ein Beweis dafür, daß die göttlichen Offenbarungsmedien in Natur und Gewissen dazu ausreichen, das Suchen nach Gott und den Heilsdurst immer wieder zu wecken. Positive Befriedigung findet ihr tiefes Heilsbedürfniß nicht. Und der Humanitätsgedanke, der hier und da bei den Griechen und Römern, Indern und Persern ahnungsvoll zum Ausdruck kommt, vermag nicht die thatsächliche Völkerfeindschaft zu überwinden. Der mit der Sünde zusammenhängende Gegensatz der Nationalitäten und der leidenschaftliche Rassenhaß stört die gesunde Gemeinschaftsbildung und macht den Schrei nach Frieden, nach Erlösung, nach Versöhnung, nach einem alle Völker umspannenden „Reich Gottes" zu einem allgemein menschlichen, aber thatsächlich unerfüllten und — wie es scheint — unerfüllbaren.

3. Dieses Sehnen und Suchen ist durchaus kein Erweis dafür, daß die Heiden auf „eigenen Wegen" auch das Ziel einer Gottesgemeinschaft und Brudergemeinschaft (§ 30, 3) wirklich zu erreichen im Stande sind. Lediglich Gottes universeller Heils-

wille (s. o. §§ 26 f.) verbürgt uns die Gewißheit, daß seine Offenbarungsökonomie der gesammten Völkerwelt gilt. Wie und wann Gott die einzelnen Personen — gleichsam die einzelnen Tröpflein im Völkermeere — zu sich ziehen und sammeln, ob und auf welche Weise er namentlich jene Millionen, die als Heiden verstorben sind, ohne vom Evangelium etwas gehört zu haben, zur Entscheidung bringen oder der Heilsgnade in Christo theilhaft machen will — das wissen wir nicht (s. jedoch §§ 37 und 57). Entscheidend für ihr Geschick wird jedenfalls die Stellung sein, die sie zu den ihnen gewordenen Offenbarungsmedien (Natur und Gewissen) eingenommen und bethätigt haben (Röm. 1, 20; 2, 14 ff.). Das göttliche „Noch nicht", d. h. die Sparsamkeit und Zurückhaltung seiner Selbstbezeugung auf diesem Gebiete ist ein Zeugniß dafür, daß Gott die Freiheitsentwickelung auch der sündigen Menschheit respectirt. Jene providentielle Geschichtsleitung (s. o. sub 1) und diese durch Natur und Gewissen wachgerufene Heilssehnsucht in der Heidenwelt (s. o. sub 2) soll immer wieder in dem Gottesvolk (s. § 28) das Bewußtsein des ihm von Gott anvertrauten und auferlegten Missionsberufs wecken und stärken. Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen (1 Tim. 2, 4 ff.). Aber er will es auf erzieherischem Wege. Nicht durch eine plötzliche Geistesausgießung, noch auch durch einzelne Stürmer und Dränger soll der gottentfremdeten Völkerwelt das Licht aufgehen und die Sonne des Heils erstehen. Zwar ist von Anfang an dem Volk heilsgeschichtlichen Berufs der Universalismus göttlicher Offenbarungsökonomie kund gethan worden (s. w. u. sub a). Aber die Durchführung soll sich durch die Jahrhunderte in allmählichem Werdegang vollziehen. Der Menschheit durch Menschen zu helfen und sie der erlösenden Liebe Gottes in Christo, dem Gottes- und Menschensohne, gewiß zu machen — das ist das Ziel. Es konnte aber erst in der „Fülle der Zeiten" dieses Ziel in Aussicht gestellt und bestimmter erfaßt werden. Für das Verständniß dieser göttlich-pädagogischen Teleologie mußte sowohl Israel, als die heidnische Völkerwelt vorbereitet sein.

Wie das geſchehen, wie in der göttlichen Teleologie die Pleromatologie bereits keimartig enthalten iſt, wird das nächſte Kapitel uns zeigen.

§ 29. Zuſammenfaſſung.

1. Im Lichte unſeres (chriſtocentriſchen) Real- und Idealprincips erſcheint innerhalb der heidniſchen Völkerwelt der göttliche Heilswille in negativer Form durch providentielle Geſchichtsleitung (§ 14) angebahnt.

2. Die univerſellen Offenbarungsmedien: Natur und Gewiſſen reichen dazu aus, im Zuſammenhange mit dem religiöſen und ſittlichen Bedürfniß der Heiden trotz heilloſer Sündenwucherung die Heilsſehnſucht zu wecken.

3. Die daraus ſich ergebende allgemeine Heilsbeſtimmung der Völkerwelt auf Grund göttlicher Offenbarungsökonomie ſchließt zugleich den Miſſionsberuf des Gottesvolkes im Hinblick auf die „Fülle der Zeiten" (§ 30) in ſich.

a) Der Gedanke einer univerſellen Heilsbeſtimmung der Heidenwelt iſt keineswegs ein ſpecifiſch neuteſtamentlicher. Die ganze h. Schrift, und inſonderheit das A. T. bezeugt ihn. Schon im ſogen. Protevangelium (1 Moſ. 3, 15) weiſt uns der „Weibesſamen" und Heva als „die Mutter aller Lebendigen" (1 Moſ. 3, 20; 4, 1 ff.) auf die univerſelle, die Menſchheit als ſolche umfaſſende Heilsabſicht Gottes hin (ſ. o. § 27, a). Von entſcheidender Bedeutung aber iſt es, daß gerade dort, wo Gott einen Stamm erwählt zum Träger ſeiner Heilsoffenbarung (ſ. o. § 28, a), jener „allen Völkern" und „allen Geſchlechtern" geltende Segen von vornherein in Ausſicht geſtellt iſt. In Abraham (1 Moſ. 12, 3; 18, 18; 22, 18 vgl. mit Röm. 4, 17; Gal. 3, 8. 14) ſollen geſegnet werden נִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת. Und aus Juda ſoll der kommen (שִׁילֹה 1 Moſ. 49, 10), dem ſich die „Völker" (עַמִּים) unterwerfen werden. Das iſt nur im Hinblick auf 1 Moſ. 11, 4 ff. zu verſtehen, wo die Völkergegenſätze und die damit zuſammenhängende Sprachenverwirrung auf ein Gottesgericht gegenüber der Selbſtverherrlichung beim Thurmbau zu Babel zurückgeführt wird. Die dort berichtete Völkerſcheidung bildete gleichſam das tragiſche Gegenbild zu der am Pfingſtfeſt ſich anbahnenden herrlichen Völkergemeinſchaft, wie ſie ſich durch das Evangelium ſchließlich verwirklichen ſoll (Apoſtelg. 2, 5 ff.: ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν vgl. Joel 3, 1 ff.; Off. Joh. 5, 9; 7, 9; 14, 6: ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ

γλῶσσαν καὶ λαόν). Zunächst wird freilich (in der Weisſagung Noahs 1 Moſ. 9, 26) Jahwe als „der Gott Sems“ bezeichnet, während dem Japhet der „weite Raum“ und das „Wohnen in den Zelten Sems“, dem Geſchlecht Hams (Kanaan) aber die „Knechtſchaft“ und das „Dienen“ in Ausſicht geſtellt werden. Die hoch bedeutſame „Völkertafel“ (1 Moſ. 10) weiſt uns aber hin auf die beginnende Ausbreitung der Völkerwelt, die als „Heiden“ (גּוֹיִם in den LXX mit ἔθνη überſetzt) in Gegenſatz treten zum auserwählten „Volk“ (vgl. 5 Moſ. 4, 19 ff.; 7, 6 ff.; 2 Sam. 7, 23). Gleichwohl ſoll das altteſtamentliche Heiligthum dazu dienen, daß (ſchließlich) „alle Völker des Herrn Namen erkennen“, wie Salomo bei der Einweihung des Tempels betet (1 Kön. 8, 43 f. vgl. mit 2 Chron. 6, 32 ff.; Jeſ. 56, 7). Ja, die ganze altteſtamentliche Prophetie iſt erfüllt und durchdrungen von dieſem Gedanken, der ſich allerdings nur endgeſchichtlich (eschatologiſch) als ſchließliches Ziel der Wege Gottes darſtellt. So beſonders Jeſ. 2, 2 (vgl. mit Mich. 4, 2 ff; Joel 3, 5): „Alle Heiden werden zu ihm (dem Berge Zion) ſtrömen“ und „zum Throne Jahwes ſich verſammeln“ und „nicht mehr ſtarrſinnig ihrem eigenen böſen Sinne folgen“ (Jer. 3, 17; 4, 2). Es ſoll daher der erwartete Meſſias das „Licht aller Heiden“ werden (Jeſ. 9, 1 ff.; 11, 10; 12, 4; 34, 1 ff. vgl. 42, 1. 6; 49, 6; 51, 4 ff.; 60, 3 ff.; 65, 1; 66, 12. 18 ff.). Ja, das erwählte Volk wird (Hoſ. 1, 9) geradezu als „Nicht-mein-Volk“ (לֹא־עַמִּי) bezeichnet, weil es abtrünnig worden (vgl. Röm. 9, 24 f.; 15, 10), bis die Zeit der Wiederbringung Iſraels kommt (Hoſ. 2, 1. 23 vgl. Röm. 15, 25 f.). Dann aber ſollen auch die „Kleinodien aller Heidenvölker“ (חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם Hagg. 2, 7) herbeikommen, wenn der Herr ſie „in Erregung bringen“ wird. Vgl. Jeſ. 60, 5, wo es heißt, daß jenes „Heer der Heiden“ (חֵיל גּוֹיִם) zu ihm, dem Herrn gelangen ſoll (ſ. a. Sach. 8, 22: und es werden viele Völker und zahlreiche Heiden herbeikommen, um Jahwe zu ſuchen). Auch dann verbleibt dem „Volke Gottes“ ein mittleriſcher Beruf (Sach. 8, 23). Aber ſchließlich iſt es doch der Herr allein, der als ein „Erbherr über alle Heiden“ (Pſ. 82, 8) jenen Tag wird herbeikommen laſſen, von dem der letzte Prophet des A. B. weisſagt, daß „vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne unter den Völkern ſein Name groß ſein wird“ (Mal. 1, 11: מִמִּזְרַח שֶׁמֶשׁ גָּדוֹל שְׁמִי בַּגּוֹיִם). Dieſe Hoffnung Iſraels zieht ſich durch viele Pſalmen hindurch: „Dir will ich die Heiden zum Erbe geben und die Enden der Erde zum Eigenthum“ heißt es von dem „Sohne“, den Er, der Herr, gezeugt (Pſ. 2, 8). Ihn werden „alle Völker“ (כָּל־גּוֹיִם עֲבָדוּהוּ) preiſen (Pſ. 67, 4) und „alle Heiden“ ihm dienen (Pſ. 72, 11 ff. vgl. mit Pſ. 47, 9; 72, 11. 17; 94, 10; 96, 10; 103, 22; 117, 1 ꝛc.). Anfangsweiſe vollzog ſich das an der Krippe in Bethlehem durch die „Weiſen aus dem Morgenlande“ (μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν Matth. 2, 1 ff.), die „ſeinem Stern“ — dem Wegweiſer für göttliche Teleologie — gefolgt waren (Matth. 2, 10) und ihm ihre „Schätze“ brachten (v. 11 vgl. o. Hagg. 2, 7). —

Jener auf „alle Völker“ sich erstreckende Heilswille Gottes wird nun im N. T. durch das Zeugniß Jesu besiegelt und namentlich durch den Apostel Paulus in den Vordergrund gestellt. Zwar beschränkt der Herr zunächst sein und seiner Jünger Amt auf die „verlorenen Schafe vom Hause Israel“ (Matth. 10, 5 f.; 15, 24); aber er nimmt nicht nur thatsächlich einzelne Heiden an, bei denen er „Glauben“ findet (Matth. 8, 10 f.; 15, 28), sondern weist auch die Jünger darauf hin, daß sie berufen seien „zum Zeugniß auch den Heiden gegenüber“ (Matth. 10, 18: εἰς μαρτύριον καὶ τοῖς ἔθνεσιν); ja, den „Kindern des Reichs“ soll das Reich genommen und den „Heiden“ übergeben werden (Matth. 21, 43; 8, 12; 12, 18 ff.). So werden die „Letzten“ die „Ersten“ und die „Ersten“ die „Letzten“ werden (Matth. 19, 30; 20, 16; Luk. 13, 30). Der „verlorene Sohn“ (Luk. 15, 11 ff.) — ein Bild des Heidenthums — kehrt schließlich reumüthig zum „Vater“ zurück. Jenes Endziel: „Ein Hirt und Eine Heerde“ (Joh. 10, 16) soll dadurch zur Erfüllung kommen, daß das Evangelium verkündigt werde „zum Zeugniß über alle Völker“ (εἰς πάντα τὰ ἔθνη Luk. 21, 24; 24, 47; Mark. 13, 10). In dem Missionsbefehl Christi (μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη Matth. 28, 19) und in der Verheißung, daß „Buße zur Vergebung der Sünden“ auch allen Heiden zu Theil werden soll (Luk. 24, 47), liegt die Universalität der Heilsabsicht Jesu begründet. Erkannte doch der greise Simeon in jenem Kindlein, das er auf seine Arme nahm, das „Heil“ Gottes, das er bereitet hatte „vor dem Angesicht aller Völker“ als „ein Licht zur Offenbarung für die Heiden“ (φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν Luk. 2, 31 f.; vgl. Luk. 1, 79 mit Joh. 3, 16; 11, 52; 1 Joh. 2, 2: περὶ ὅλου τοῦ κόσμου).

In der Zeit apostolischer Verkündigung bricht sich erst allmählich der Gedanke Bahn, daß in Wirklichkeit auch den Einzelnen aus der Heidenwelt das Evangelium gilt, ohne daß sie (durch Beschneidung und Gesetzesgehorsam) dem Gottesvolk eingegliedert werden. Der Missionsbefehl des scheidenden Herrn lautet auch da (Apostelg. 1, 8) durchaus universell: „Ihr werdet meine Zeugen sein“, nicht blos in Jerusalem, Judäa und Samaria, sondern „bis ans Ende der Erde“ (ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς). Aber wie und wann sich das vollziehen soll, bleibt den Jüngern noch ungewiß. Dies können wir aus dem Schluß der Pfingstrede Petri entnehmen (Apostelg. 2, 39). Denn hier heißt es: „Euch gilt die Verheißung und euren Kindern“, und — fügt Petrus hinzu — „allen denen in der Ferne, so viel ihrer etwa (ὅσους ἄν) der Herr unser Gott herbeirufen wird“. Paulus mußte als „Rüstzeug“ des Herrn wunderbar dazu berufen werden, den „Namen Jesu vor die Heiden zu tragen“ (Apostelg. 9, 15). Erst auf Grund seiner persönlichen Erfahrungen (Apostelg. 13, 46) ward ihm das Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι (Röm. 1, 16; 2, 9 f. ꝛc.) zur Richtschnur (vgl. Gal. 2, 2. 7 ff.). Auch dem Petrus ward erst durch eine sonderliche Offenbarung des Herrn

die volle Gewißheit, daß in „allerlei Volk“ (ἐν παντὶ ἔθνει) der Gott Fürchtende und Gerechtigkeit Uebende ihm „annehmbar“ (δεκτός Apostelg. 10, 35) sei; ja, daß auch über die Heiden, nachdem ihnen Gott gegeben „Buße zum Leben“, die Gabe des heil. Geistes ausgegossen werden solle (Apostelg. 10, 45 ff.; 11, 1. 18). Dies wird dann durch den Apostelconvent zu Jerusalem (Apostelg. 15, 12 ff.) bestätigt. Und Paulus insonderheit begründet jene universelle Heilsbestimmung der Völkerwelt (mit Berufung auf Jes. 49, 6 vgl. Apostelg. 13, 47; 1 Tim. 2, 4) durch Hinweis darauf, daß der Gott, der sie hat „wandeln lassen ihre eigenen Wege“, sich nicht unbezeugt gelassen habe (οὐκ ἀμάρτυρον αὐτὸν ἀφῆκεν Apostelg. 14, 16 f. vgl. 17, 31 ff.; 21, 19 f.; 26, 20). Durch Natur (Röm. 1, 19 f.) und Gewissen (Röm. 2, 14 f.) giebt er sich ihnen so kund, daß sie an den Werken der Schöpfung das „Erkennbare Gottes“ (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ) geistig wahrnehmen können, und durch das „mitzeugende Gewissen“ (τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν) unentschuldbar werden. Thatsächlich haben sie sich aber wider Gott bestimmt und sind mit dem Creaturdienst auch dem sittlichen Verderben (Röm. 1, 21 ff.), ja den dämonischen Mächten anheim gefallen (1 Kor. 10, 19; vgl. 8, 5; 2 Kor. 4, 4; Apostelg. 26, 18). Das Heil wird ihnen, sofern sie sonst „ohne Gott“ und „ohne Hoffnung“ in der Welt sind (Eph. 2, 11 ff.) nur durch das „Geheimniß Christi“ (μυστήριον τοῦ Χριστοῦ) zu Theil. Ja, Paulus bezeichnet es geradezu als ein den Aposteln und Propheten von Gott geoffenbartes „Mysterium“, daß die Heiden als „Miterben“ auch „Miteinverleibte“ (σύσσωμα) der Gemeinde Christi werden sollen (Eph. 3, 6–8 vgl. mit Kol. 1, 27; Gal. 3, 29; Eph. 2, 14 ff.). Die „Oekonomie“ dieses göttlichen Heilsrathschlusses (Eph. 3, 9) vollzieht sich aber in jener „Fülle der Zeiten“, auf die der Herr selbst (Luk. 21, 24; 24, 47 s. o.), sowie Petrus (1 Petr. 2, 9 f.; 2 Petr. 3, 9 ff.), Paulus (Röm. 9, 24 ff.; 11, 25; 15, 9 ff.) und Johannes (Off. 5, 9; 7, 9; 12, 5; 14, 6; 15, 4; 22, 1) hinweisen. S. w. u. § 30, a.

b) In der kirchlichen Lehrüberlieferung wird die Bestimmung der Heiden für das Heil schon dadurch anerkannt, daß im Zusammenhange mit der manifestatio Dei universalis (revelatio naturalis ex libro naturae im Unterschied von der revelatio supernaturalis ex libro scripturae) eine Art vocatio generalis (= vocatio gentium) in Verbindung gebracht wird (vgl. § 3, S. 75 f.). Speciell heißt es in der Apol. (p. 133, 141): promissa est remissio peccatorum in Christo non solum Israelitis, sed et omnibus gentibus. Freilich hebt Luther (Cat. maj. p. 460) hervor, daß die Heiden, sofern sie non certum habent, quo erga eos animatus sit Deus animo, non possunt quidquam favoris aut gratiae de Deo sibi polliceri; und er fügt das scheinbar harte Wort hinzu: quamobrem manent in perpetua ira et damnatione. Aber daß er damit nicht die wirkliche und

endgiltige Verdammniß aller Heiden gemeint haben kann, sondern nur die subjective Ungewißheit in Betreff ihres Verhältnisses zu Gott und ihres Endgeschicks, ergiebt sich aus dem obigen Vordersatz (non certum habent etc.). Solche „Ungewißheit" galt eben Luther als eine Art „Hölle". Unsere a. DD. halten das lumen naturae insitum (d. h. das Gewissen) allerdings nicht für ausreichend, um den wahren Gott zu finden (vgl. § 1, S. 25 ff.). Die natürliche Gotteserkenntniß bezeichnen sie als eine cognitio languida et imperfecta. Aber es stand ihnen doch der allgemeine Satz fest: daß nicht die ignorantia, sondern die rejectio fidei die Gerichtsreife bedinge. Eine gewisse Unklarheit bleibt hier allerdings bestehen. Denn die vocatio universalis, wie sie durch das lumen naturae und die conscientia sich vollziehe, giebt ja nur eine scintillula notitiae, quod sit Deus, et particula legis (F. C. Sol. Decl. II, 9 mit Berufung auf Röm. 1, 19 u. 2, 15). Das Heil selbst wird den Heidenvölkern nur durch das verkündigte Evangelium nahe gebracht. Die pädagogische oder universal-geschichtliche Anbahnung des Heils in der Völkerwelt als solcher tritt bei den a. DD. ganz hinter der Frage zurück, wie und ob die Einzelnen (als „natürliche Menschen") zum Heil gelangen. Und hier greifen sie — um dem Prädestinatianismus im Sinne einer Verwerfung oder Preisgebung der massa perditionis zu entgehen — nach dem zweifelhaften Auskunftsmittel: die vocatio specialis gentium sei schon geschehen durch die invitamenta und incitamenta ad ecclesiam, näher durch die allgemeine Verkündigung des Evangeliums (bereits zur Zeit der Apostel mit Berufung auf Kol. 1, 23). Daß dadurch die vorchristliche Heidenwelt ebensowenig berührt worden ist, wie die Masse der Einzelnen in späterer und gegenwärtiger Zeit, liegt auf der Hand. Die volle Bedeutung einer Oekonomie Gottes in der universal-geschichtlichen Führung der gesammten Heidenwelt wird von den a. DD. kaum berührt, geschweige denn mit der von ihnen in thesi behaupteten Universalität göttlichen Heilswillens in nähere Beziehung gesetzt. Wir werden sehen, daß ihnen auch für den Werth einer dogmatischen Pleromatologie (§ 30 f.) der Sinn und das volle Verständniß fehlte.

c) Der Gegensatz gegen unseren Paragraphen kann sich in doppelter Weise geltend machen. Entweder überschätzt man das Gottesbewußtsein der heidnischen Völker und meint, daß auch die „natürliche Religion", namentlich auf der höheren Stufe der Culturentwickelung, ausreiche, ihnen das Heil zu beschaffen (trotz Apostelg. 4, 12); oder aber man sieht sie derart als „gottverlassen" an, daß sie unter der dämonischen Macht des Bösen (§ 20) dem Verderben preisgegeben und schlechterdings unfähig seien, sich für das Heil zu bereiten (trotz Apostelg. 10, 34 f.; 17, 23. 27; Röm. 2, 15).

Die letztere (pessimistische) Ansicht, wie sie einst Augustin vertrat, indem er alle heidnischen Tugenden als splendida vitia kennzeichnete und

alle heidnischen Weltreiche als Herrschaftsgebiete Satans der civitas Dei entgegensetzte, findet heutzutage wohl kaum mehr Vertheidiger. Sie widerspricht der universellen Heilsabsicht Gottes (§ 27) und verkennt die Offenbarungsmomente in Natur und Gewissen, kurz die weltgeschichtliche und providentielle „Erziehung des Menschengeschlechts" auch innerhalb der außerchristlichen Völkerwelt. Sie führt schließlich zum horribile decretum, d. h. zur Prädestination in ihrer unerträglich schroffen und exclusiven Form, mag man auch noch so sehr — wie Augustin und Calvin es thun — das „Recht Gottes" betonen, jene massa perditionis dem verdienten Gericht zu überliefern. Es ist und bleibt eine grausame Lehre, die der christlichen Grundidee von der die ganze Menschheit umfassenden Erlöserliebe des Allererbarmers, ja der heiligen Gerechtigkeit Gottes (§ 9) ins Angesicht schlägt (s. w. u. § 60). Daß Calvin bei seiner (supralapsarischen) Prädestinationslehre etwas von der unerträglichen Härte dieses Dogmas empfand, geht daraus hervor, daß er dem „freien Rathschluß Gottes" anheimgab, auch einzelne edlere Heiden zur Seligkeit zu prädestiniren! —

In directem Gegensatz zu dieser pessimistischen Beurtheilung der Heidenwelt zeigt sich schon in der alten Kirche jene mildere, ja die einseitig optimistische Auffassung, nach welcher im Heidenthum selbst die positiv vorbereitenden Elemente für eine Heilserkenntniß im Sinne der Offenbarung sich finden sollen. Zwar scheint mir die bekannte Aeußerung Tertullians von dem testimonium animae naturaliter christianae (Apologet. 17) nicht dafür zu sprechen. Denn der Zusammenhang der Stelle weist nur auf ein allgemeines Gottesbewußtsein (Deus magnus, Deus videt, Deo commendo etc.), wie es in den Heiden „von Natur" die Zugänglichkeit für das Evangelium von Christo verständlich machen soll. Aber die griechischen Apologeten (namentlich Justin d. M. Apolog. II, 13) und die Alexandriner (Clemens, Orig.) vertreten nicht blos die Ansicht von der für das Christenthum vorbereitenden Bedeutung heidnischer Philosophie, sondern reden auch von jener keimformartigen Vernunft (*λόγος σπερματικός*), aus der jener fruchttragende Baum höherer Gotteserkenntniß hervorwachsen könne. Daraus erklärt sich uns der wachsende Einfluß hellenistischer Weisheit (Plato, Aristoteles) und stoischer, sowie neuplatonischer Begriffsbildung innerhalb der christlichen Weltanschauung, nicht blos bei den älteren griechischen Vätern (Athanasius, den Kappadociern), sondern auch — trotz seiner oben hervorgehobenen schroffen Ablehnung heidnischer Staatsform — bei Augustin und dann in der mittelalterlichen Mystik und Scholastik, wo die ethnisirenden Elemente der Speculation (besonders im Gottesbegriff) theils auf platonische (resp. neuplatonische), theils auf aristotelische (resp. stoische) Einflüsse sich zurückführen lassen. Jenes: Christum pro Aristotele vendere wird ihnen nicht mit Unrecht von den Reformatoren

zum Vorwurf gemacht. Ja, die gesammte Bewegung der Renaissance und des Humanismus im 15. und 16. Jahrhundert erscheint mit durch Hinneigung zum heidnischen Classicismus bedingt. Aber erst in der Zeit der sogen. „Aufklärung" im 17. und 18. Jahrhundert beginnt die eigentliche Verherrlichung der „natürlichen Religion", bald mehr deistisch, bald mehr pantheistisch gefärbt und motivirt. Jenes findet sich bei den englischen und französischen Deisten; mochten sie nun, wie Herbert von Cherbury (de religione gentilium 1644) und seine Nachfolger (bis Hume) das Christenthum, das so „alt als die Schöpfung" sei, auf das Niveau des allgemein menschlichen Gottesbewußtseins herabdrücken; oder aber mit jenem Rousseau'schen: retournons à la nature sich auf die schiefe Ebene des heidnischen Naturdienstes begeben. Jene anfänglich vielleicht fromm gemeinte Apotheose des „moralischen Gottesbewußtseins" endigte schließlich mit jener platten, weit unter das Niveau des natürlichen Heidenthums herabsinkenden Apotheose der „Vernunft", die trotz der „humanen" Ideen von „Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit" das französische Volk hart an den Abgrund des Atheismus gebracht hat.

In Deutschland war es namentlich die Leibniz-Wolff'sche Popularphilosophie, die für die allgemein menschliche „natürliche Religion" schwärmte und trotz der ernsteren Gedanken in Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" (1780) und in Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1804) jener allgemeinen Humanitäts-Religion die Bahn brach, die die Grenzen zwischen Natur- und Heilsoffenbarung verwischte, ja, Sokrates und Christus, Buddha und Jesus als gleichwerthige religiöse Helden in Parallele setzte. —

Die an Spinoza anknüpfende pantheistische Speculation der Neuzeit kam — trotz der specifisch anderen Weltanschauung — jener deistisch und naturalistisch motivirten „Verbrüderung Aller" entgegen. In der „Sturm- und Drangperiode" ward das: „Seid umschlungen Millionen" mit dem Bekenntniß verbunden, daß man „aus Religion" sich zu „keiner Religion" bekennen wolle. Die „Götter Griechenlands" begannen in dem humanitär-poetischen Idealismus wieder eine entscheidende Rolle zu spielen. Bewegte sich doch unser Dichterfürst — ich erinnere an seine Verherrlichung der Helena und ihrer Verbindung mit Faust — in der heidnisch-classischen Tradition, wie in seiner zweiten Heimath. Vollends hat die Hegel'sche Philosophie die altspinozistische Lehre von der mens humana, als der Geburtsstätte Gottes, neu zu beleben gesucht. Ja, selbst Schleiermacher mit seiner platonisch angehauchten Mystik widmete dem „heiligen Spinoza" eine Locke. Und dieser zu echt heidnischem Determinismus sich hinaufspeculirende Jude bildet — wie einst bei Lessing und Goethe — so noch gegenwärtig eine Haupt-Appellationsinstanz für all' jene „modernen" Geister, die Israels Ur-

Religion zu ethnisiren und das idealisirte Heidenthum als die „natürliche Religion" zum Schibboleth zu erheben suchen.

Trotz der Einsprache A. Ritschl's, der die „natürliche Religion" als „Einbildung" kennzeichnete (s. o. S. 27), macht sich heutzutage die Verherrlichung des Heidenthums namentlich in der Schwärmerei für Buddhismus und indogermanisch-arische Religionsüberlieferung geltend. Ich verweise beispielsweise auf den „Buddhistischen Katechismus" von Subhadra Bhikschu (der in Berlin 1898 die 6. Aufl. erlebte!) und neuerdings (bei H. St. Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrh., 1900, 2 Bde.) auf den Protest gegen „semitische Traditionen" innerhalb der „christlich-germanischen Entwickelung". — Ja, man sucht sogar durch Compromisse — wie vor Kurzem beim Religions-Congreß in Chicago und gegenwärtig für die Weltausstellung in Paris — alle Religionsgegensätze zu überbrücken, indem man sie einfach ignorirt! Daß auf diesem Wege — gleichsam durch eine „religiöse Liquidation" — keine wahre Einigung erzielt, sondern in Folge der Fusion nur die Confusion vermehrt wird, liegt für jeden Verständigen auf der Hand. Vor Allem wird durch solch' eine Nivellirung dem Missionsberuf, wie dem gesunden Missionstrieb der Christenheit der motorische Nerv unterbunden. Die Liebe zu der armen, unter der Heilsungewißheit seufzenden Heidenwelt ist wesentlich bedingt durch den Glauben an den Christus, außer welchem kein Heil und keine Heilsgewißheit möglich ist (Apostelg. 4, 12).

Drittes Capitel.

Die „Fülle der Zeiten".

(Pleromatologie.)

§ 30. Der Zeitpunkt der Reife für die Verwirklichung des Heilsrathschlusses.

1. Es drängt sich uns hier zunächst eine ernste Zweifelfrage auf: inwieweit und inwiefern sind wir berechtigt, eine wie es scheint, rein geschichtliche Untersuchung — nämlich über den Zustand des Judenvolks und des Heidenthums kurz vor der Erscheinung Christi — mit dem christlichen Heilsglauben in Zusammenhang zu bringen, d. h. in der Dogmatik als einen Glaubens-Artikel zu behandeln? — Die Antwort können wir nur im engsten Zusammenhange mit unserem Real- und Idealprincip geben. Es

ist die schlichte, hochwichtige Adventsfrage, die hier vom dogmatischen Gesichtspunkte aus ihre Lösung sucht und findet, die also auch für Predigt und Katechese von praktisch tiefgreifender Bedeutung ist. „Da die Zeit erfüllt ward" — welch' ein gewaltiger Wendepunkt in der Menschheitsgeschichte! Das Kommen des Weltheilandes und seines „Königreiches" war ja eine Erlösung für alle Zeiten. In jener Periode der Menschheitsentwickelung aber erscheint es wie eine innere Nothwendigkeit, die ein jeder Christenmensch nachzuempfinden und gewissermaßen in geistiger Theilnahme nachzuerleben im Stande ist.

„Judenthum und Heidenthum" sind eben keineswegs blos geschichtliche d. h. längst vergangene Größen. Sie ragen bis in die Gegenwart hinein. Sie walten und wirken als religiös bedeutsame (pathologische) Principien (s. Bd. I, S. 159 ff.) in jedem unbewachten und ungebrochenen Menschenherzen. Sie stellen uns Gefahren vor das Auge, die uns Allen, sofern wir noch den „alten Menschen" an uns tragen, fort und fort drohen. Ja, wir müssen es verstehen lernen, warum das Wort vom Kreuz — damals wie jetzt — den Juden ein „Aergerniß" und den Griechen eine „Thorheit" ist (1. Kor. 1, 23). Von Natur tragen wir den Judaismus und Ethnicismus in uns selbst. Jenen, sofern wir meinen „aus eigener Kraft" im Streben nach „Gesetzesgerechtigkeit" (Legalismus, Heteronomie) zum Ziel gelangen zu können (Röm. 9, 31 f.); diesen, sofern wir „aus eigener Vernunft" den Weg der „Tugend" beschreiten und durch Selbstgesetzgebung das Heil uns zu beschaffen suchen (Moralismus, Autonomie Kol. 2, 8; Röm. 2, 14). Beide Richtungen sind Symptome gottwidrigen Eigenwillens (Anomie oder Antinomie) und führen nicht zum wahren „Gesetz der Freiheit" (zur göttlichen Ennomie vergl. Jak. 1, 25. S. a. o. § 19 und 22, bes. S. 514 ff.).

Hier zeigt sich uns nun von einem neuen Gesichtspunkte aus die entscheidende Bedeutung unseres Realprincips, des „Christus für uns". Als Bürge der universellen Heilsabsicht Gottes (§ 27) sollte Er erscheinen, um Judenthum und Heidenthum, d. h. die

ſtarr gewordene Geſetzesreligion und die zuchtlos gewordene Naturreligion zu überwinden und beide — Juden und Heiden — durch das Evangelium von der Gnade zu höherer Einheit zu bringen (Eph. 2, 14 ff.), d. h. zur Freiheit der Kinder Gottes in ſeinem Reich. Da iſt es nun, wie für jene Zeitperiode, ſo für unſeren gegenwärtigen Heilsglauben von höchſter Bedeutung, daß ſich das Judenthum in ſeiner theokratiſch-nationaliſtiſchen Engherzigkeit (ſ. sub 2) ebenſo ausgelebt hatte, als das Heidenthum in ſeiner autokratiſch-univerſaliſtiſchen Weltherrſchaftstendenz (ſ. sub 3). Der „Chriſtus in uns" aber, als Idealprincip unſerer geſammten Glaubenserkenntniß, öffnet uns das geiſtliche Auge des Verſtändniſſes für jene „Zeichen der Zeit", — die ebenſo wie einſt am Ende der Tage, bei der ſchließlichen Herrlichkeits-Erſcheinung Jeſu (§§ 31 und 58), ſeinem „Kommen ins Fleiſch" voraufgehen und nach Gottes providentieller Geſchichtsleitung es anbahnen ſollen.

So wird Chriſtus uns nicht blos (eschatologiſch) zum Endpunkt (§ 60), ſondern auch (pleromatologiſch) zum Wendepunkt und Mittelpunkt der Menſchheitsentwickelung und der Offenbarungsökonomie Gottes. Von dieſem Punkte aus nimmt das neue Heilsleben der Menſchheit ſeinen realen und idealen Anfang, zurückweiſend auf den Beginn der Schöpfungsoffenbarung (§ 12) und zugleich hinweiſend auf das ideale Ziel der Reichsvollendung (§ 31). Daß dieſe Frage das Glaubensintereſſe auch des ſchlichteſten Chriſtenmenſchen berührt, zeigen uns all jene wunderbaren Symptome, die providentiell bedeutſam erſcheinen für die welterlöſende Weihnachtsthatſache. Die römiſche Weltmacht und das „kleine" jüdiſche Städtlein, da der Heiland geboren werden ſollte, gehören zuſammen (Luk. 2, 1 f.). Ueber Bethlehems Krippe ſtrahlt jener Stern, dem die „Weiſen" aus dem Morgenlande unter prophetiſcher Weiſung der jüdiſchen Schriftgelehrten nachgehen (Matth. 2, 1 ff.). Als Erſtlinge aus der Heidenwelt beugen ſie mit den „Hirten", der Erſtlingsgemeinde aus Israel, ihre Kniee vor dem Heiland der Welt. Und wie bei dieſer centralen „Geſchichte" der Geburt Chriſti (τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονός Luk. 2, 15), ſo einigen ſich bei dem Kreuz Chriſti auf Golgatha Heidenthum und Judenthum (Pilatus und Herodes, Hannas und Caiphas Luk. 23, 7. 12; Joh. 11, 49; 18, 14), um das zu vollführen, was „Gottes Hand und Rath zuvor bedacht hat, daß es geſchehen ſolle" (Apoſtelg. 4, 27 f.). Und ſchließlich wird durch die „Zeichen der Zeit" jenes Verhängniß angebahnt, daß Jeruſalem zertreten werden ſoll von den Heiden, bis daß der „Heiden Zeit" erfüllet werde (Luk. 21, 24; Röm. 11, 25).

All diese wundersamen Momente sind nicht etwa Erfolge einer unvermittelten (willkürlichen) göttlichen Vorherbestimmung. Sie sind in der That eine innerlich nothwendige Frucht der bisherigen Entwickelung. Jener göttliche „Rathschluß", soll er sich anders in einer der Menschheit zugänglichen und verständlichen Weise erfüllen, setzt die allmähliche Anbahnung des gottgewollten Zieles voraus, d. h. er nimmt die eigenartige Geistesrichtung des starr gewordenen Judenthums und die colossale Machtentfaltung des heidnischen Weltreichs mit auf in den Heilsplan, um eben jenen „Zeitpunkt der Reife" herbeizuführen. Dieser kennzeichnet sich aber dadurch, daß sowohl in der heilsgeschichtlichen Pädagogie Israels (§ 28), als in der weltgeschichtlichen Führung der Heidenwelt (§ 29) das zur Reife gelangt sein muß, was uns als der gottgewollte Zweck beider Vorbereitungsgebiete entgegentrat.

2. Israels Mission, Volk heilsgeschichtlichen Berufs zu sein, gelangt zu vorläufigem Abschluß mit dem Moment, wo sich die particularistische (unvollkommene) Form der Gesetzesoffenbarung (§ 28) erschöpft und überlebt hat. In dem fanatischen, dem Geist und Wesen alttestamentlicher Gottesoffenbarung sich mehr und mehr entfremdenden Judenthum gelangt jene Tendenz auf den Höhepunkt, das eigenartig ausgeprägte „Gesetz" als die vermeintlich ewige und einzige Gestalt der Gottesverehrung und Heilserlangung äußerlich (durch Einzelgebote und Ceremoniendienst) zu umschränken. Gleichzeitig wird die national-politische Seite des jüdischen Volksthums, d. h. die theokratische Eigenart seiner Rechtssatzungen in fleischlich-realistischer (hierarchischer) Selbstverherrlichung betont und als dauernde göttliche Prärogative geltend gemacht. So ward das Judenthum reif zum Gericht, sei es durch pharisäisch zugespitzte Tugendheuchelei und kleinklauberische Menschensatzung, sei es durch sadduccäisch verflachte und weltliche Formeln einer „orthodox" sich gebärdenden Lehrüberlieferung. Beide sektirerischen Richtungen trachteten darnach, auf dem Bodem eines abstracten Monotheismus die „eigene Gerechtigkeit" aufzurichten und das angemaßte „Monopol" der wahren Gottesverehrung allen anderen Völkern gegenüber zur Geltung zu bringen. Trotz der zähen Bewahrung des monotheistischen Gedankens ist doch der Grundzug der jüdischen (talmudisch sich ausprägenden) „Orthodoxie"

jene eingebildete Selbstkraft und scheinheilige Selbstgerechtigkeit, wie sie nothwendig aus dem theokratisch-nationalen Fanatismus und zugespitzter, ceremonialgesetzlicher Engherzigkeit hervorgeht. Selbst die Messiashoffnung richtet sich auf Verherrlichung des eigenen Volksthums, während die starr-deistische Formulirung ihrer Gottesidee nicht im Stande war, die Juden wesentlich über das Niveau der heidnischen Völkerwelt zu erheben. Ja, ihre reinere Gotteserkenntniß und ihre fanatische Abwehr der Heils- und Gnadenbotschaft machte sie doppelt schuldig und strafbar. So erklärt sich uns die Nothwendigkeit des Eintrittes einer entscheidenden richterlichen Selbstoffenbarung des Heilsgottes Israels. Sonst wäre sein heiliger Name zur Schmach geworden unter allen Völkern. Die alte *Form* mußte zerbrechen und der ewige *Heilsgehalt* der Bundesoffenbarung in Israel zu seiner wahren Erfüllung gelangen (s. o. § 28, a).

Die geweckte Empfänglichkeit für das *kommende* Heil tritt nun aber gerade in jener „Zeit der Fülle" bei den tieferen Gemüthern unter den Juden zu Tage, bei den sogenannten „Stillen im Lande". Jene Gerichtsreife war die negative, die heiße Sehnsucht nach dem wahren messianischen Erlöser die positive Voraussetzung für den wirklichen Eintritt des Heilandes in die Welt. Und wie der letzte Prophet des A. B., Johannes der Täufer, mit seiner Gerichts- und Bußpredigt gegenüber dem sicher sich dünkenden Judenthum die Höcker und Berge der Selbstgerechtigkeit wegzuräumen suchte, so wies er zugleich die demüthig Harrenden und Bußfertigen auf den in ihre Mitte getretenen Heiland, als auf das „Lamm Gottes, das der Welt Sünde wegzunehmen" gekommen sei (Joh. 1, 29. 36). Als Adventsbote soll er dem Herrn zurichten ein „bereitet Volk" (*λαὸν κατεσκευασμένον* Luk. 1, 17. 76), das durch die Erkenntniß des Heils zum „Weg des Friedens" gelangen möge. So verkörpert er uns gleichsam das pleromatische Moment jener wundersamen Zeitenwende. Und wie die Pharisäer und Sadducäer uns das verknöcherte Judenthum zeigen, so scheint jene geheimnißvolle Sekte der Essener ein Sammelpunkt für jene *sehnenden*

Gemüther der geistlich Armen geworden zu sein. Auf die Verheißungsoffenbarung vertrauend und in trüber Zeit heidnischer Fremdherrschaft an aller Menschenhilfe verzagend, schauten sie aus der Niedrigkeit heraus nach dem verheißenen Messias vom Geschlechte Davids. In ihm erwarteten sie den „Retter", nicht von äußerer Feindesgewalt, sondern aus dem Elend der Sünde, kurz den „Heiland der Welt".

Der Ausdruck ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (Joh. 4, 42; 1 Joh. 4, 14; vgl. Luk. 2, 11; Apostelg. 13, 23; 2 Tim. 1, 10; Tit. 1, 4; 2, 13; 3, 6) ist nicht aus der heidnisch-griechischen Tradition herzuleiten — wie Ad. Harnack neuerdings „Christl. Welt" 1900 Nr. 2 behauptet — sondern hat seine Wurzeln in dem alttestamentlichen Begriff des „Heils" und des „Heilandes" (יְשׁוּעָה, יֵשַׁע, מוֹשִׁיעַ; vgl. LXX zu Ps. 24, 5; 27, 1; 62, 2. 7; Mich. 7, 7; Jes. 12, 2 ꝛc.). So jauchzte der Geist Marias, der Mutter des Herrn, dem „Gott, ihrem Heilande" entgegen (Luk. 1, 47), der „Hungernde mit Gütern erfüllt und Reiche leer abziehen läßt", der sich seines Knechtes Israel angenommen, um der Barmherzigkeit zu gedenken, „sowie er geredet hat zu den Vätern, Abraham und seinem Samen für immer". In demselben Tone alttestamentlicher Freude pries Zacharias (Luk. 1, 68 ff.) den Gott Israels, daß er „Erlösung geschaffen hat seinem Volk und das Horn des Heiles (σωτηρίας) aufgerichtet im Hause Davids".

Freilich wird im griechischen Sprachgebrauch auch Zeus als „Retter" bezeichnet und namentlich bei Gelagen ihm als dem σωτήρ, der vor Unglück bewahrt, der dritte Becher Weins gewidmet. Die Idee des „Weltheilandes" im ethisch-religiösen Sinne (als Erretter von der Sünde) ist aber specifisch alttestamentlich (vgl. Cremer, W. B. S. 918 f.) und kann unmöglich dem heidnischen Sprachgebrauch jener Zeit, da man den Kaiser als „Heiland der Welt" apotheosirte, entnommen sein. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht der bei Lukas 2, 30 ff. (im Lobpreise Simeons vorkommende) Ausdruck τὸ σωτήριόν σου „dein Heil, das du bereitet hast vor allen Völkern, ein Licht zur Offenbarung (Erleuchtung) der Heiden und zur Herrlichkeit deines Volkes Israel".

Ebensowenig wie der Ausdruck „Heil", „Heiland" läßt sich jenes, „da die Zeit erfüllet war" auf die heidnische Idee des römischen Kaiser-Geburtstages zurückführen, wie Ad. Harnack in der „Christl. Welt" 1900, Nr. 1 auszuführen sucht. Jene vor kurzem erst bekannt gewordene und von Mommsen (Mitth. des K. D. archäol. Inst. XXIII, 3 S. 275 ff.) besprochene griechische Inschrift in Priene, die wahrscheinlich aus dem Jahre 9 vor Christi Geburt stammt (?), enthält folgende höchst merkwürdige Worte:

„Dieser Tag — (es ist der Geburtstag des Augustus gemeint) — hat der ganzen Welt ein anderes Aussehen gegeben; sie wäre dem Untergang verfallen, wenn nicht in dem nun Geborenen für alle Menschen ein gemeinsames Glück aufgestrahlt wäre.... Richtig urtheilt, wer diesen Geburtstag als den Anfang des Lebens und aller Lebenskräfte für sich erkennt. Nun endlich ist die Zeit vorbei, da man bereuen mußte, geboren zu sein. Von keinem Tage empfängt der Einzelne und die Gesammtheit so viel Gutes als von diesem Allen gleich glücklichen Geburtstage ..." Am Schlusse heißt es dann, daß „die Vorsehung, die über Allem im Leben waltet", diesen Mann (den Kaiser) den Menschen als „Retter" (σωτῆρ) gesandt, indem er „aller Fehde ein Ende machen und Alles herrlich ausgestalten" werde. So soll „von seiner Geburt eine neue Zeitrechnung beginnen", weil dieser „Geburtstag des Gottes Freudenbotschaften (Evangelien!) heraufgeführt hat für die an ihn sich Knüpfenden".

Die von mir unterstrichenen Worte enthalten den Beweis, daß hier — wie auch Harnack zugesteht — das „eudämonistisch-politische Gepräge" vorwaltet, wie es eben für jenen heidnischen Kaisercult charakteristisch ist. Es liegt uns also in solcher schmeichlerischen, echt byzantinischen Menschenvergötterung eine zerrbildliche „Spottgeburt" vor, wie sie auch in jener von Willamowitz übersetzten Handschrift aus Halikarnaß (Brit. Mus. 994) zu Tage tritt, wo es heißt: „Da die ewige und unsterbliche Natur des Alls (d. h. die rein pantheistisch gedachte Gottheit!) den Menschen das höchste Gut (?) zu ihren überschwänglichen Wohlthaten bescherte, hat sie, damit unser Leben glücklich werde, den Cäsar Augustus uns gebracht, der der väterliche Zeus und Erretter (Heiland) des ganzen Menschengeschlechts ist, dessen Vorsehung (!) die Gebete Aller nicht nur erfüllt, sondern auch übertroffen hat! Denn es erfreuen sich Land und Meer des Friedens (?!).. und jegliches Gute ist in Fülle vorhanden."

Harnack meint, diese heidnischen Inschriften seien für die Geschichte der Entstehung des „Christenthums" ungleich wichtiger als die meisten christlichen. Sie sollen uns „aufs Neue und eindrucksvoller als irgend ein früheres Document" (!) lehren, welchen Umfang wir dem Satze: „als die Zeit erfüllet war" zu geben haben. Allüberall „sehnsüchtige Wünsche nach dem Heiland, der dem Menschengeschlecht den Frieden bringe, ja das Leben erst lebenswerth mache". Das Christenthum habe „jene Sprache, die von den Griechen geprägt und auf Cäsar Augustus gemünzt war, einfach übernommen und auf Jesus Christus übertragen". Das „durfte geschehen"; denn „die religiöse Sehnsucht hatte hier eine Tiefe (?) und die religiöse Sprache eine Kraft (!) gewonnen, die sie zum Ausdruck einer geistigen Weltreligion fähig machte" ... „die Sprache des Kaisercults" sei eben die christliche geworden! — „Wir beklagen das nicht" — sagt H. zum Schluß — „wir

haben keine bessere" ... denn: „so erkennen wir immer mehr, in welchem Maße die Gefäße vorbereitet waren, das Evangelium aufzunehmen".

Diese „einfache" Herübernahme eines geradezu scheußlichen, weil schmeichlerischen und götzendienerischen Cultus soll uns also wirklich die Entstehung des „Christenthums", ja die Erscheinung Christi in der Fülle der Zeit „erklären"! Selbst die alten Weihnachtslieder, wie: „Das ewig Licht geht da hinein, giebt der Welt einen neuen Schein" sollen der Wiederhall jenes heidnischen, menschenvergötternden, widrigen und gottlosen Kaisercults sein! Harnack gesteht zu (Christl. Welt 1900 Nr. 2), daß (nach Luk. 11, 21; vgl. Matth. 12, 29) Christus als der „Stärkere über den Starken" gekommen sei, um ihm „seinen Harnisch zu nehmen". Der „Harnisch" war aber nicht die „Heilandswürde", die dem Kaiser zugeschrieben wurde — wie Harnack meint. Dem Kaiser soll ja nach Christus (Matth. 22, 21) die schuldige Ehrfurcht gezollt werden. Der „starke Gewappnete", dem er „den Hausrath raubte", war vielmehr der Satan, der „Fürst dieser Welt", den auszustoßen und zu überwinden er gekommen zu sein bekennt (Luk. 11, 20; Matth. 12, 28; Mark. 3, 27; vgl. mit Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11). Wo man freilich den Satan und dessen Reich mit vornehmem Lächeln bei Seite liegen läßt (s. o. § 20, c), und den Kaisercult jener Zeit zum Analogon, ja in gewissem Sinne zum Ursprungspunkt für die „Entstehung des Christenthums" und die Verherrlichung des „Gott-Menschen" zu machen wagt, da verkennt und vermischt man den specifischen Offenbarungscharakter der Heilsreligion und vermengt sie mit dem eudämonistisch-trügerischen, weil rein weltlichen Hoffnungen eines entarteten, den Kaiser als „Gott der Erde" anbetenden Heidenthums. Welch' tiefe Bedeutung die ungestillte Heilssehnsucht des nach Wahrheit und Seelenfrieden dürstenden Heidenthums für die damalige Zeit hatte, ist bereits § 29 von uns dargelegt worden (s. o. S. 650 ff.). Wir werden diesen Gedanken, sowie die providentielle Gestaltung der damaligen Heidenwelt von unserem pleromatischen Gesichtspunkte in dem Nachfolgenden (sub 3) noch näher zu beleuchten haben.

3. Das Heidenthum zeigt uns für jene „Fülle der Zeiten" ein höchst merkwürdiges Doppelantlitz. Einerseits (negativ) ist es der religiöse und sittliche Bankerott, der uns — trotz der hohen Culturelemente in der philosophischen und politischen, griechischen und römischen Entwickelung des weltmächtigen Geistes — in geradezu erschütternder Weise entgegentritt. Andererseits (positiv) wird der universellen Bestimmung des „Evangeliums vom Reich" der Boden bereitet durch die allgemein verbreitete griechische Weltcultur und römische Weltmonarchie.

Die Volksreligion ist theils zu verrottetem Aberglauben ausgeartet, theils durch philosophische Zweifelsucht bis zu materialistisch-cynischem (epikuräischen) oder resignirt-vornehmem (stoischen) Unglauben gelangt. Der Aberglaube feiert in dem schauerlichen Kaisercult seine verhängnißvollen Triumphe. Und der Unglaube tröstet sich im Glanze des zügellosen Weltlebens mit imperialistischer Selbstverherrlichung. Die Zuchtlosigkeit in sittlicher, namentlich geschlechtlicher Hinsicht (Röm. 1, 21 ff.) ist auf den Höhepunkt gelangt. Ehe und Familienleben werden verachtet. Alle Bande der Pietät drohen zu zerreißen. Die Genußsucht der „Gebildeten" geht Hand in Hand mit der Knechtung der Armen und der Sklaverei der Niederen. Aesthetisches Behagen und weltlüsterner Liberalismus paaren sich mit philosophischem, weltflüchtig-abstractem Moralismus (Tugendlehre). Dabei lag die große Gefahr nahe, den Inhalt heidnisch-philosophischer Weltanschauung mit seiner pantheistischen Speculation und dualistischen Metaphysik der wahren, göttlichen Heilsreligion einzuimpfen und sie dadurch zu entstellen. Befriedigen konnte die altheidnische Philosophie und stoisch-vornehme Moral die nach Wahrheit und Frieden dürstenden Seelen nicht. Das Gewissen fand keine Ruhe. Die Sehnsucht wuchs. Man suchte vergeblich nach dem „unbekannten Gott", nach einem Gott der mitleidenden Liebe und des Erbarmens mit der verlorenen Menschheit. Das ist die Signatur der allmächtig scheinenden, den römischen Kaisercult allen Völkern aufzwingen wollenden Weltmonarchie!

Und doch finden wir auch hier die wunderbaren Spuren einer die Fülle der Zeiten anbahnenden Weltleitung Gottes. Die Geschichte der sogen. „Weltreiche" (Dan. 2 u. 7) hat in der That auch eine positive Bedeutung für die Erscheinung und Ausbreitung der im Evangelium von Christo gipfelnden Menschheits-Religion. Die geistige und politische Culturform der unter ein Scepter zusammengefaßten Völkerwelt sollte ihr den Weg bereiten und zugleich das geistige Gefäß für die Allen geltende Frohbotschaft darbieten. Bereits seit Alexander dem Großen bahnt sich in der griechischen Weltsprache ein Culturmittel an, um die Heilsbotschaft aus dem

Particularismus des semitisch-hebräischen Idioms hinauszuführen in den Universalismus einer alle Völker umspannenden Weltreligion (s. o. § 29, S. 648). Die Uebersetzung des A. T.'s in das Griechische (durch die LXX) war eine bedeutsame Vorstufe für die in dieser Sprache sich schriftlich und mündlich ausbreitende Verkündigung des Evangeliums. Der Missionsboden, den namentlich Paulus zu betreten berufen war, erschien dadurch bereitet. Und das griechisch geschriebene, obwohl von lauter Hebräern stammende N. T. ist deß ein wunderbarer Zeuge. So war die Möglichkeit gegeben, das „Evangelium vom Reich" hinauszutragen von Jerusalem „bis ans Ende der Erde" (Apostelg. 1, 8) und jene „Zeit der Reife" anzubahnen (s. § 31), von der Christus Matth. 24, 14 redet, da jenes Evangelium in der ganzen Welt geprediget werden soll „zu einem Zeugniß über alle Völker".

Dazu aber war auch die Entfaltung der römischen Weltmacht in ihrer politischen Größe von gewichtiger, ja entscheidender Bedeutung. Denn diese Weltmacht beugt auch das Judenthum unter seine Herrschaft und wird ein Mittel in Gottes Hand, wie für den Vollzug seines prophetisch verbürgten Heilsplans (s. o. S. 596 ff. u. S. 606 f.), so für die Ausführung des drohenden Gerichts über das abtrünnig gewordene Judenthum. „Wo ein Aas ist, sammeln sich die Adler." Die römischen Adler sind die Sturmvögel der einbrechenden Krisis, deren Kehrseite das Kommen des Weltheilandes ist. Daß mit seinem ersten Advent in der „Fülle der Zeiten" nothwendig auch ein zweiter Advent zur „Erfüllung" des göttlichen Heilsplanes verbunden sein wird und muß, werden wir in dem Schlußparagraphen unserer dogmatischen Pleromatologie noch darzulegen haben.

§ 30. Zusammenfassung.

1. Die vorbereitende Offenbarung göttlichen Heilswillens gewinnt ihren erfüllungsgeschichtlichen (pleromatischen) Abschluß in dem Zeitpunkt, wo das particulare und universelle Mo-

ment göttlicher Pädagogie in Israel (§ 28) und der Völkerwelt (§ 29) zur Reife gelangt.

2. Israels Mission kommt zu vorläufigem Abschluß, als die beschränkte und unvollkommene Gestalt alttestamentlich-theokratischer Vorstufe zu äußerlicher Gesetzlichkeit erstarrte und zu irdisch-nationaler Messiashoffnung ausartete, während bei den tieferen Gemüthern die heiße Sehnsucht nach dem messianischen Heilbringer seinen Höhepunkt erreicht hatte.

3. Die heidnische Völkerwelt bietet trotz ihrer zunehmenden religiös-sittlichen Zuchtlosigkeit und imperialistischen Selbstherrlichkeit doch in den Culturelementen der (griechischen) Weltsprache und des (römischen) Weltreiches den Anknüpfungspunkt für das Kommen des alle Völker umspannenden Gottesreiches in der Person des gottmenschlichen Heilandes (§§ 32 f.).

a) Was die biblische Begründung für unseren Lehrsatz betrifft, so können wir hier kurz sein, da wir schon oben, bei der positiven Darlegung, die Hauptstellen der Schrift, die hier in Betracht kommen, angeführt haben (s. S. 664 ff.). Tief bedeutsam ist es, daß jener „Tag des Heils" (ἡμέρα σωτηρίας) als der „Tag des Herrn" (ἡμέρα κυρίου) im A. wie N. T. zugleich als entscheidender Zeitpunkt des beginnenden Endgerichts erscheint (אַחֲרִית הַיָּמִים vgl. 1 Mos. 49, 1; 5 Mos. 4, 30; Jes. 2, 2; 49, 8; Jer. 30, 24; Hos. 3, 5; Mich. 4, 1 mit Apostelgesch. 2, 17: ἐν ἐσχάταις ἡμέραις; 2 Tim. 3, 1; 2 Petr. 3, 3). Es ist die Zeit des Abschlusses und der Annahme (καιρὸς εὐπρόσδεκτος 2 Kor. 6, 2; vgl. Luk. 4, 19: κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν mit Jes. 61, 2). Und wenn der Herr sagt: „heute ist diese Schrift erfüllet" (σήμερον πεπλήρωται), so ist mit diesem „heute" eben die „Zeit der Fülle" angedeutet. — Der Ausdruck „Fülle" (πλήρωμα) bezeichnet entweder die „Gesammtheit" (Vollzahl wie Röm. 11, 12. 25) oder die gottgewollte „Erfüllung" (Röm. 13, 10, wo die Liebe als πλήρωμα τοῦ νόμου bezeichnet wird, vgl. Matth. 3, 15; 5, 17 ff.); oder das „Vollmaß" (z. B. der Gottheit Kol. 2, 9; Eph. 3, 19). Auf die Zeit angewendet (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου Gal. 4, 4; τῶν καιρῶν Eph. 1, 10) bedeutet es den von Gott vorherbestimmten Abschluß (προθεσμία) oder das Ziel (τέλος) seiner Heils- und Gnadenwege mit besonderer Beziehung auf die messianische Heilsoffenbarung, also im Zusammenhange mit der „Vollendung" (συντέλεια) dieses Weltlaufs (vgl. Dan. 9, 26 f.; 12, 13 mit Matth. 13, 39 ff.; 24, 3; 28, 20: ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος). Wir werden daher auf diesen für die Pleromatologie so wichtigen, ja centralen biblischen Begriff im § 31, sub a zurückgreifen müssen (vgl. Cremer, Wörterb. S. 95 ff.).

Hier ist es als Begründung für unseren Lehrsatz zunächst hochbedeutsam, daß sowohl für das Judenthum, wie für die heidnische Völkerwelt die messianische Zeit als der entscheidende **Wendepunkt** der Heilsgeschichte erscheint (Ebr. 1, 1: *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων*; 9, 26: *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων*; 1 Kor. 10, 11: *τὰ τέλη τῶν αἰώνων*; 1 Petr. 1, 20: *ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων*; Mark. 1, 15: *πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*). Da ist **erschienen** „die rettende Gnade Gottes **allen** Menschen" (Tit. 2, 11) — nicht „aus den Werken", wie die **Juden** meinten, sondern „nach seiner Barmherzigkeit rettete er uns" (Tit. 3, 5); nicht denen wird er zu eigen, die — wie die Heiden — das zeitliche Wohlleben für Wollust achten und nach dem Fleisch in unreiner Begierde die **Freiheit** zum Deckel der Bosheit machen (1 Petr. 2, 10–19; 1 Petr. 2, 16); sondern denen, die in geistlicher Armuth (Matth. 5, 3 ff.; 11, 5) mühselig und beladen als die Bußfertigen zu ihm kommen (Matth. 11, 28; Mark. 2, 17; Luk. 5, 32; 15, 1 ff.). So soll denn auch in der Fülle der Zeit „Buße und Vergebung" gepredigt werden „allen Völkern" und anheben „in Jerusalem" (Luk. 24, 47; Apostelgesch. 1, 7 ff.).

Es ist bedeutsam und entspricht der Vorschrift Jesu an seine Jünger (Matth. 10, 6; vgl. 15, 24; Apostelgesch. 13, 46), daß Paulus dem Judenvolk in **erster** Linie (*Ἰουδαίῳ τε πρῶτον* Röm. 1, 16) das Evangelium bestimmt sein läßt, und daß er hinzufügt: „auch dem Griechen" (*καὶ Ἕλληνι*), weil eben das Griechenthum der Repräsentant des edelsten „nach Weisheit fragenden" Heidenthums war (1 Kor. 1, 22; Kol. 2, 2. 8). Freilich wird durch Christum jeder nationale Unterschied in der Fülle der Zeit aufgehoben (Gal. 3, 28; Röm. 10, 12; Apostelgesch. 10, 34; 15, 9). Wie sie Alle — Juden und Heiden — „unter der Sünde" sind (Röm. 2, 11 ff.; 3, 9), so werden sie Alle aus Gnaden gerecht. Aber die sonderliche **Gefahr** der Juden ist und bleibt die (pharisäische) Werkgerechtigkeit (Röm. 9, 32; 10, 2 ff. vgl. mit Matth. 23, 23; Luk. 18, 11) und das „Zeichen fordern" (1 Kor. 1, 22; vgl. Matth. 12, 39), weshalb ihnen das Wort vom Kreuz ein „Aergerniß" (*σκάνδαλον*) wurde (1. Kor. 1, 23; Gal. 2, 21). Und die Gefahr der Heiden ist neben der Creaturvergötterung (Röm. 1, 23 ff.) die sittliche Verwahrlosung und Verkommenheit (Röm. 1, 26 ff. vgl. 1 Thess. 4, 5 f. ad § 29, c). **Warum** aber nach der Schrift Herodes und Pilatus Freunde wurden, **wie** das Weltreich dem Gottesreich dienen, daß an Bethlehems Krippe Juden und Heiden sich vereinigen, und das Evangelium während der „Zeit der Heiden" allen Völkern soll gepredigt werden (Luk. 21, 24; Matth. 24, 14; Kol. 1, 23), haben wir oben bereits im Lichte der Schrift dargelegt (s. § 28a, 29a).

b) Die **Kirchenlehre** hat in Bezug auf die vorliegende Frage keinerlei dogmatische Bestimmungen getroffen. Es ist das eine Lücke, die sich bei den alten wie neueren „Systemen" aus dem Mangel an heilsgeschichtlicher Betrachtungsweise erklärt. Unseren a. DD. gilt die auf eine „Fülle der

Zeit" hinweisende oeconomia salutis nur für jenen ordo salutis, wie er in der Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung zur Sprache kommt (s. § 28b, 51 ff.).

c) Der Gegensatz zu unserer dogmatischen Pleromatologie kennzeichnet sich einerseits durch die idealisirende Verherrlichung der heidnischen Errungenschaften zur Zeit der Entstehung des Christenthums, andererseits durch die naturalisirende Herabsetzung des Judenthums in jener entscheidenden Geschichtsepoche. So wird vom Hegel'schen Standpunkte durch die F. Baur'sche Geschichtsconstruction der Hellenismus in seiner platonischen und neuplatonischen Gestalt mit pantheistisch-dualistischem Hintergrunde als die geistige Geburtsstätte der Gottmenschheits-Idee, sowie der speculativen Metaphysik und Mystik betrachtet. Der Judaismus hingegen gilt als eine Consequenz der alttestamentlich-beschränkten, streng monotheistischen oder deistischen Grundanschauung mit engherziger Auffassung der äußerlichen Ceremonialgesetzlichkeit und fanatischem Widerspruch gegen die Gottmenschheitsidee (ähnlich Chamberlain a. a. O. Cap. 3 u. 5). Beides ist einseitig und entspricht nicht der historischen Wirklichkeit. Bei der Beurtheilung des Heidenthums verkennt man den tiefen sittlich-religiösen Verfall und den Widerspruch der pantheistisch-dualistischen Grundanschauung gegen den christlich-theistischen Centralgedanken des göttlichen Erbarmens, das sich zur sündigen Welt herabläßt, um sie zu retten. Das edlere Heidenthum mit der großartigen, griechisch-römischen Entfaltung seiner Cultur- und Weltmacht wird zwar providentiell im Dienste der humanitären Reich-Gottes-Idee verwerthet, — wie wir gesehen — aber es ist nicht im Stande, die christliche Heilswahrheit positiv zu befruchten oder auch nur zu verstehen. Im Gegentheil. Es lag die Gefahr nahe, daß die Substanz jener heidnisch-pantheistischen, in Dualismus und Naturalismus ausartenden Weltanschauung sich als ein verderbliches und störendes Element eindrängte. Die Spuren davon lassen sich leider auch in der Formulirung der christlichen Theologie (namentlich bei den Alexandrinern) nachweisen.

Die krankhafte Entartung des Judaismus aber darf nicht als die folgerichtige Ausprägung der alttestamentlichen Gesetzesreligion gefaßt und so jener starre, gesetzlich-abstracte Monotheismus als Zeuge zur Discreditirung der vorbereitenden Heilsoffenbarung im Alten Bunde gemißbraucht werden (Wellhausen, Volz, Duhm, Cheyne, so auch Chamberlain u. A.). Dagegen haben wir schon oben (§ 28c) Einsprache erheben müssen. Judenthum und Christenthum sind an sich keine exclusiven oder contradictorischen Gegensätze. Jenes ist nur die gottgewollte, pädagogische Vorstufe für dieses. Erst die ceremonialgesetzliche Verknöcherung und der engherzige, national-politische Fanatismus des „erwählten Volkes" zeigt uns jenes Zerrbild, wie es in dem entarteten Judaismus zu Tage tritt. So wurde das Judenvolk (in Folge der corruptio optimi) reif zum Gericht. Die Zerstörung Jerusalems durch

die heidnische Weltmacht und die Zerstreuung des erwählten Volkes über die ganze Erde ist deß ein Zeuge, daß jenes Volk dem gedrohten göttlichen Fluche verfallen zu sein scheint bis auf die Zeit der Wiederbringung, da das Volk des heilsgeschichtlichen Berufes in der Fülle der Endzeit seiner göttlichen Mission wieder inne werden soll (§ 31, 1). — Ich verweise den Leser namentlich auf die tiefgreifende Behandlung dieser Zeitwende in Ranke's Weltgeschichte, Bd. II. Ferner auf Holtzmann, Judenthum und Christenthum, 1867; — Th. Keim: Rom und das Christenthum, 1881. Und namentlich auf das classische Werk von E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu (3. Aufl., Bd. II seines Lehrbuchs der neutestamentlichen Zeitgeschichte). — Der Baur'schen Beurtheilung des Judaismus und Heidenthums trat Alb. Ritschl mit seiner Schrift: „Die Entstehung der altkatholischen Kirche" (2. A., 1857) erfolgreich entgegen. Vgl. auch in Betreff der Beurtheilung des Heidenthums Moritz v. Engelhardt: Das Christenthum Justins d. M., 1878; und: „Aus dem religiösen und sittlichen Leben des Heidenthums" (Dorp. Zeitschr. f. Th. u. K., 1862, IV ff.). In Betreff des Verhältnisses von „Judenthum und Christenthum" verweise ich auf die vortreffliche Abhandlung von J. Schiller im „Beweis des Glaubens", 1899, X, S. 292 ff. Instructiv ist auch W. Stärk: „Jüdisches Glaubensleben" (Preuß. Jahrbücher, 1899, VI).

§ 31. Das ideale Endziel menschlicher Heilsbestimmung auf Grund göttlichen Heilswillens.

1. Im vorigen Paragraphen bildete der Adventsglaube des Christen im Hinblick auf jene „Fülle der Zeit", da Christus erscheinen sollte, den entscheidenden Gesichtspunkt für unsere dogmatische Entwickelung des pleromatischen Gedankens (s. o. S. 660). Das führte uns zu einer Zeitbetrachtung mit besonderer Rücksicht auf den damaligen Zustand des Judenthums und Heidenthums. Hier handelt es sich nun abschließend um das ideale Endziel menschlicher Heilsbestimmung (§ 26) auf Grund göttlichen Heilswillens (§ 27) und gemäß göttlicher Heilsanbahnung (§ 28 f.) d. h. um die Teleologie der mit dem zweiten Advent zusammenhängenden Heilshoffnung des Christen. Wir greifen damit keineswegs schon ein in die positive Darlegung der Eschatologie (Abschn. VI). Es handelt sich hier nur um die richtige Perspective und um das Verständniß der vorbereitenden Elemente für die endgeschicht-

liche Heilsoffenbarung durch die sichtbare Wiederkunft des Herrn am Ende der Tage. Durch Jahrtausende bahnt sich diese schließliche Selbstoffenbarung des verherrlichten Christus an. Und der „Christus für uns", sowie der „Christus in uns" ermöglicht eine Deutung der Welt- und Völkergeschicke im Sinne des „Evangeliums vom Reich". Ja, wir sehen uns durch das Mahnwort Christi von den „Zeichen der Zeit" (Matth. 16, 3; 24, 3 ff.; Luk. 17, 20 ff.; 21, 7 ff.) genöthigt zu einer dem Heilsglauben wesentlichen Betrachtung jener Zwischenperiode, die das „Ende" vorbereitet. So schließt also „dieser Zeitlauf" (αἰὼν οὗτος) bereits die Elemente der endgeschichtlichen Reichsoffenbarung in sich, als die Keimansätze der „zukünftigen Welt" (αἰὼν μέλλων s. w. u. sub a). Durch eigene Triebkraft (αὐτομάτη) wachsend, enthält jener „Same" die Prognose für die „Zeit der Reife" (Mark. 4, 26 ff.; vergl. Matth. 13, 30 ff.).

Obwohl mit der Erfüllung des göttlichen Heilswillens in Christo die zeitweilige Scheidung zwischen Israel und der Völkerwelt im Princip bereits aufgehoben erscheint (s. o. S. 652 ff.), so kann und soll doch die Thatsache der universellen Reichsbegründung erst im Fortschritt der Zeiten zum innergeschichtlichen Vollzuge, sei es in den einzelnen Menschen, sei es in der eigenartigen Ausgestaltung der Völkergeschicke gelangen. Sonst haftete dem göttlichen Heilswillen, dem wir in seiner Vorbereitung als einen heilspädagogischen erkannten (§ 28 f.), bei seiner zielsetzlichen Verwirklichung ein magisches Element an. Insofern ist jener „Zeitpunkt der Fülle" (§ 30) zugleich der Keimpunkt der Fortentwickelung bis zur zielsetzlichen Vollendung. Von Jerusalem, dem Mittelpunkt alttestamentlicher Theokratie ausgehend, soll das Evangelium vom Reich seinen Weg machen bis nach Rom, dem Centrum des Weltreichs, um durch die alleinige Macht des Geistes mittelst des Wortes vom Kreuz die Heilsaneignung innerhalb der Völkerwelt stetig, aber von kleinen Anfängen aus, im Kampf wider die Macht Satans (§ 20, 3) und im siegreichen Leidensmuth der Gemeinde Christi anzubahnen und durchzuführen.

Dafür ist nun — vom pleromatischen Gesichtspunkte aus angesehen — die schon oben (S. 668) erwähnte Zerstörung Jerusalems als ein Gottesgericht über das abtrünnig gewordene Judenthum ein hochwichtiges, ja entscheidendes Moment. Deshalb verknüpft es auch Jesus aufs Engste mit dem endgeschichtlichen Kommen seines „Königreichs" (Matth. 24, 15; Mark. 13, 1 ff.; Luk. 21, 8 ff.). Ja „die Belagerung Jerusalems" und seine „Zertretung" soll der Anfang sein für den Eintritt der „Heidenzeiten" (καιροὶ ἐθνῶν Luk. 17, 24 vergl. Röm. 11, 25; Off. 11, 2). Aber auch die heidnische Weltmacht, sofern sie eine Gott feindliche ist, soll gebrochen werden. Freilich „ohne Menschenhand" (Dan. 2, 34. 45; 7, 26 f.), rein durch die geistige Uebermacht des Evangeliums von Christo. Ja, dieses Evangelium soll während der Zeit der „Heidenkirche" ohne besondere (wunderbare) Eingriffe des Herrn seine Salz-, Licht- und Sauerteigsnatur bewähren, um die Herzen zu brechen und zu heilen, um alle „Mühseligen und Beladenen", alle „im Geiste" arm Gewordenen zu trösten, zu erquicken und kraft des Glaubens an den „Christus für uns", sowie kraft der Liebe, die der „Christus in uns" verleiht, zu leidensmuthigen Nachfolgern Jesu zu machen.

Mit dem genetisch-geschichtlichen Wege heilsordnungsmäßiger Berufung hängt es also zusammen, daß nach der erstmaligen wunderbaren Gründung der Reichsgemeinde Jesu die Periode ihrer eigenartigen Fortentwickelung innerhalb der sogen. „Heidenkirche" in Aussicht steht. Inhaltlich genommen fügt sie der specifisch grundlegenden Offenbarung göttlichen Heilswillens nichts Wesentliches hinzu. Das „Endziel" kann jeden Augenblick oder bald (ἐν τάχει Off. 1, 1, 4 vergl. 1 Joh. 2, 18) eintreten, sobald die Gnadenwege Gottes das erreicht haben, worauf sie angelegt sind: nämlich die schließliche Vereinigung der getrennten Völker und Personen zu Einer Menschheit Gottes in Christo. Dieses ideale Endziel ist keine Jenseits-Utopie, sondern hat seinen gottgewollten Grund bereits in der schöpferisch gesetzten, gliedlichen Einheit des adamitischen Geschlechts (§ 12 und 16). Und im Princip ist durch

den göttlichen Heilsrathschluß die Kluft nationaler Besonderheit und Gegensätze durch den Hinweis auf den zweiten Adam schon überbrückt (s. o. S. 577). In Wirklichkeit aber erkennen wir gegenwärtig die Bürgschaft für die werdende „Menschheit Gottes" in der fortschreitenden und erfolgreichen Missions-Arbeit an der Völkerwelt, sowie in der ans Wunderbare streifenden Erhaltung des in alle Welt zerstreuten Judenvolks. Nicht die Bekehrung aller Einzelnen — sei es der Personen, sei es der Volksgruppen — ist das ideale Ziel im pleromatischen Sinne. Denn das setzte Zwangsmittel göttlicher Heilswirksamkeit voraus, was dem Wesen göttlicher Liebes- und Geistesarbeit durchaus widerspricht (s. o. S. 576). Wohl aber erscheint die schließliche Vereinigung der Gläubigen aus der bekehrten Völkerwelt und des für das Evangelium Christi wiedergewonnenen Israel zu Einer Reichsgemeinde Jesu als das ideale Ziel der Heilswege Gottes. Von diesem (pleromatischen) Gesichtspunkte aus betrachtet, ist bereits in Christo das wahre „Volk Gottes" aus Israel und der Heidenwelt durch die Wiedergeburt aus dem Geist vorhanden, aber nur für den Glauben, nicht für das Schauen. Es soll aber auch sichtbarlich und „in Herrlichkeit" sich vollziehen in der abschließenden „Fülle der Zeiten." Wie und wann sich das vollziehen wird, bleibt ein Geheimniß göttlicher Heilspädagogie. Jede Zeitberechnung und apokalyptische Zahlentheorie — wie sie z. B. ein Swedenborg und Grattan Guinneß in schwarmgeistiger Weise versucht haben — ist durch das wiederholte Warnwort Christi ausgeschlossen (Matth. 24, 36; 25 13; Apostg, 1, 7). Denn tausend Jahr sind vor ihm wie Ein Tag (2 Petr. 3, 8). Das „Daß" ist uns aber durch göttliche Verheißung verbürgt und durch Anfänge des Vollzugs in der Reichgottesgeschichte auf Erden auch menschlich nahe gebracht, ja drängt sich jedem tiefer blickenden Beobachter der Völkergeschicke und des Judenvolks auf.

2. Zum idealen Endziel kann jedoch der göttliche Heilswille erst dann gelangt sein, wenn er mit dem ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes derart eins geworden, daß Wesen und Erscheinung,

Idee und Wirklichkeit in der zu ihm geschaffenen Natur- und Menschenwelt sich decken. Es entspricht nicht dem Wesen christlicher Heilswahrheit, den rein geistigen „Anschauungsgenuß Gottes“ in einer unsichtbaren Jenseits-Sphäre sich vorzuspiegeln. Freilich ist die grob sinnliche Vorstellung einer materiellen, dem „Diesseits“ gleichartigen Genußwelt als Ziel christlicher Hoffnung noch weniger statthaft. Aber, indem wir beiden Gefahren eines einseitigen Idealismus und Materialismus entgegentreten (s. w. u. sub c), steht für die biblisch-christliche Pleromatologie doch dieses fest: daß nur in der *geistleiblichen* Vollendung des Reichs der zielsetzliche Heilsgedanke Gottes gipfeln kann und muß. Das „Gott geoffenbart im Fleisch“ bildet den rothen Faden aller bisherigen *Selbstbezeugungen* des Heilsgottes (s. o. §§ 11 ff.). Ohne die zuversichtliche Hoffnung auf einen sichtbaren Triumph des schließlichen Herrlichkeitsreichs bliebe die von uns so entschieden betonte zeitgeschichtliche *Selbstbeschränkung* Gottes und *Kreuz*-gestalt seines Reichs unverständlich, ja undenkbar. „Leiblichkeit“ erweist sich auch hier als das „Ende“ der Wege Gottes. Das ist gesund christlicher Realismus.

Aber freilich nicht Leiblichkeit im Dienste des sinnlich lüsternen und zum „Wohnsitz der Sünde“ gewordenen „Fleisches“ (s. o. § 21 f.). Die hemmenden Momente: Sünde, Tod und Teufel (§§ 20—25) müssen überwunden, ja in ihrer Bethätigung und Herrschaft vernichtet werden, wenn das „Reich Gottes“ in seiner pleromatisch-verklärten Gestalt soll „kommen“ können. Insofern ist und bleibt es ein „Königreich der Himmel“, d. h. ein solches, das einen himmlisch-verklärten, nicht an die gegenwärtigen Schranken von Raum und Zeit gebundenen *Charakter* trägt. Aber auf *Erden* muß es sich „ausprägen“ in realer und sichtbarer Gestalt. Ohne *Verkörperung* bliebe es eine Utopie, ja es wäre charakterlos. Denn „Charakter“ ist nichts anderes als eigenartige *Ausprägung* des Naturhaften zum Träger des Geistes, gleichsam die vollendete Offenbarung jener Allschönheit und Allweisheit, von der wir in der Lehre von Gottes Eigenschaften (§ 8, 3) redeten. Was wir

in aller wahren Kunst ahnungsvoll und staunend bewundern, was uns in der Verleiblichung des Idealen durch charakteristische Formgebung entzückt und erhebt, das soll und wird zur „Fülle" (πλήρωμα) gelangen, wenn jenes „Reich" sich uns aufthut, von dem der Apostel sagt: „Das kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret hat — das hat Gott (also auch für Auge und Ohr) bereitet denen, die ihn lieben" (1 Kor. 2, 9; vgl. Matth. 13, 11; Jes. 64, 4).

Schon in der Schöpfung erwies sich uns Gott als der die Ewigkeitsgedanken (Ideen) leiblich ausprägende (kunstvoll in Realität umsetzende) Lebensgeist (§ 12, 3). So soll und wird er auch durch die Neuschöpfung in Christo das zu geistleiblicher Vollendung (συντέλεια) gelangen lassen, was wir gegenwärtig nur ahnend in ehrfurchtsvollem Glauben erschauen und mit hoffender Sehnsucht umfangen. Auch hier begegnen sich die zarte Ehrfurcht vor dem „Geheimnißvoll-Offenbaren" in Natur und Geschichte, so weit sie der Erfahrung des Glaubens zugänglich sind, mit der heißen Sehnsucht, das in Wirklichkeit zu erblicken und sich dessen zu freuen, was wir als das Geheimniß des Schönen schon jetzt empfinden und genießen. Wie viel hehrer und tiefer ist nun noch das Geheimniß jener Heils- und Gnadenbotschaft, die wir hier mit heißhungriger Seele erfassen, um sie dort — in der Vollendungszeit — mit anbetender Freude verwirklicht und verkörpert zu sehen! Aber — ohne eine schließliche, außerordentliche und sichtbare Selbstbezeugung des gekreuzigten, leiblich auferstandenen und himmlisch verklärten Christus wäre solch ein Glauben und Sehnen eitel Schwärmerei und Einbildung. Der „Christus für uns" und der „Christus in uns" — sie weisen uns mit innerer Nöthigung auf den „Christus über uns", der „Alles neu macht" (Off. 21, 5; 2 Kor. 5, 17), der schon jetzt uns wahrhaft gegenwärtig ist „im Geist" und schließlich auch als der Verklärte offenbar werden soll „im Fleisch" (s. w. u. §§ 42 und 59). Dann wird und muß auch das specifische Heilswunder wieder in seine Rechte treten, um die Reichsvollendung zum Abschluß zu bringen. Wie das geschehen

soll, hat die dogmatische Eschatologie (Abschn. VI) weiter auszuführen. Hier haben wir nur die Kernfrage (das Problem) und die Grundforderung (das Postulat) des Christenglaubens vom pleromatischen Gesichtspunkte aus klarstellen wollen.

3. Damit ist aber nicht blos der erste Haupttheil der Dogmatik zum Abschluß gebracht, sondern auch Stoff und Gliederung für den zweiten Haupttheil angedeutet und vorgezeichnet. Denn dieser hat eben den gottgewiesenen Weg zu jenem Endziel heilsgeschichtlicher Reichsverklärung durch Darlegung der Heilsverwirklichung in Christo zu rechtfertigen. Den dreifachen „Heilsbedingungen" (Abschn. I—III) wird auch ein dreifaches Moment in der dogmatischen Behandlung der „Heilsverwirklichung" entsprechen müssen (Abschn. IV—VI). Was wir in der Lehre von der „Heilsfähigkeit" der adamitischen Menschheit mit Beziehung auf Gott und Welt, Natur- und Geisterreich dargelegt haben (I, §§ 1—17), das gelangt zur vollen Realisation durch die „Heilsvermittelung" in Christo, dem gottmenschlichen zweiten Adam (Abschn. IV, §§ 32—42). Wenn uns ferner die Betrachtung der „Heilsbedürftigkeit" des sündigen Menschen (II, §§ 18—24) dessen Gebundenheit ans „Fleisch" und in Folge dessen sein Geknechtetsein unter die Macht der Sünde, des Todes und des Teufels zum schmerzlichen Bewußtsein brachte, so wird nunmehr die „Heilsaneignung durch den heiligen Geist" uns die Befreiung des sündigen Menschen zeigen, wie sie durch die Gnadenmittel, innerhalb der Reichsgemeinde Jesu im rechtfertigenden Glauben an die Gnade Gottes sich vollzieht und in der Heiligung des Lebens sich bewährt (V, §§ 43—54). Endlich aber wird, was wir in der dogmatischen Teleologie über die „Heilsbestimmung" der sündigen Menschheit entwickelt haben (§§ 25—31), in der Lehre von der „Heilsvollendung" (VI, §§ 55—61) seinen eschatologischen Abschluß gewinnen müssen. Dieser methodische Fortgang der dogmatischen Untersuchung ist uns durch unser Real- und Idealprincip gewiesen. Nur auf diesem gottgeoffenbarten, durch sein Wort uns verbürgten, in der Reichsgemeinde Christi

bezeugten und in persönlicher Glaubenserfahrung erprobten Wege können wir gewiß sein, das Ziel zu erreichen. Das soli Deo gloria ist durch das sola gratia, sola fide gewährleistet. Und die Theologia crucis wird sich uns so als die Theologia lucis bewähren.

Zusammenfassung.

1. Die Heilsbestimmung der sündigen Menschheit (§ 25) auf Grund göttlichen Heilswillens (§§ 26 f.) und gemäß göttlicher Heilsanbahnung (§§ 28 f.) gelangt — nach dem Gericht über das abtrünnige Judenthum und die gottfeindlichen Weltmächte — zum idealen Endziel durch die schließliche Vereinigung der bekehrten Völkerwelt und des wiedergebrachten Israel zu Einer Menschheit Gottes.

2. Als erreicht läßt sich dieses Ziel erst dann betrachten, wenn nach siegreicher Ueberwindung aller hemmenden Momente (§§ 19—24) der göttliche Schöpfungsplan (§§ 12 ff.) durch die wunderbare Neuschöpfung in Christo zu geistleiblicher Vollendung im himmlisch verklärten Gottesreich auf Erden gebracht sein wird.

3. Den durch unser Real- und Idealprincip gewiesenen Weg zu diesem Ziel hat — entsprechend den bisher ins Auge gefaßten Heilsbedingungen (Abschn. I—III) — der zweite Haupttheil der Dogmatik durch Darlegung der Heilsverwirklichung (§§ 32—61) unter dem dreifachen Gesichtspunkte der Christologie (IV), Pneumatologie (V) und Eschatologie (VI) zu entwickeln.

a) Die biblische Begründung für unseren Lehrsatz knüpft unmittelbar an das § 30a aus der Schrift Hervorgehobene an. Nur daß hier die Berührungspunkte des gegenwärtigen Zeitlaufs (*αἰὼν οὗτος*) und der zukünftigen Welt (*αἰὼν μέλλων*) in den Vordergrund treten. Bedeutsam erscheint es mir, daß sich der Begriff des „Jenseits" (im pleromatischen Sinne, als Bezeichnung für die Vollendungssphäre) nirgends in der heiligen Schrift findet. Vgl. die eben erschienene Abhandlung von L. Reinhardt: „Kennt die Bibel das Jenseits?" (München), wo der „Glaube ans Jenseits" als ein aus dem Heidenthum stammender erwiesen wird. Der Ausdruck *πέραν* (*τὸ πέρας*, hebr. עֵבֶר) kommt nur vor als Bezeichnung für ein „jenseitiges" Ufer (Matth. 8,18; 19,1; Joh. 6,22;

18, 1) oder eine fern gelegene „Grenze“ (Matth. 12, 42; Luk. 11, 31; in den LXX für יקצה ארץ gebraucht, z. B. Pf. 72, 8). Die „große Kluft“ (χάσμα μέγα) die nach der Parabel vom reichen Mann (Luk. 16, 26) zwischen den Seligen und Unseligen „befestigt“ ist, so daß ein „von hinnen“ und „von dannen“ (ἔνθεν und ἐκεῖθεν), Hinab- oder Herüberfahren nicht möglich erscheint, weist auch nicht auf ein „Jenseits“, in welchem die Seligen sich befinden, sondern stellt nur in paraboliſcher Redeweiſe den unüberbrückbaren Gegenſatz des ſchließlichen Geſchickes dar, das die Gotteskinder und die Gottloſen erwartet. Und wenn Chriſtus von den „vielen Wohnungen“ (πολλαὶ μοναί) in ſeines Vaters „Hauſe“ redet (Joh. 14, 1 ff.), ja die Jünger deſſen vergewiſſert, daß er hingehe, ihnen „die Stätte zu bereiten“ (ἑτοιμάσαι τὸν τόπον), ſo iſt das bildlich (ad hominem) geredet und ſchlechterdings nicht local zu verſtehen, etwa in einem topiſchen, d. h. räumlichen „Jenſeits“, das doch nur eine phantaſtiſche Utopie wäre. Denn er fügt hinzu: „auf daß Ihr ſeid, wo Ich bin“ (Joh. 14, 3; vgl. 12, 26; 17, 24). Von ſich aber ſagt er: Er wolle die Seinen nicht Waiſen laſſen (Joh. 14, 18), ſondern bei ihnen bleiben und „Wohnung“ (μονήν Joh. 14, 23) bei ihnen machen, wie er das auch bei ſeinem Scheiden ihnen ausdrücklich verheißt (Matth. 28, 20; vgl. 18, 20). Iſt doch der „Himmel“ nach alt- wie neuteſtamentlicher Anſchauung (ſ. o. § 8 S. 248 ff.) kein umgrenzter „jenſeitiger“ Ort, ſondern — menſchlich ausgedrückt — der „Thron“ des allgegenwärtigen Gottes (Pſ. 33, 14). Die himmliſche Verklärung Chriſti iſt die Bürgſchaft ſeiner geiſtleiblichen, Alles erfüllenden Gegenwart (Eph. 1, 23; vgl. 4, 10: ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα). Und das nicht blos im αἰὼν οὗτος, ſondern auch im αἰὼν μέλλων, weil eben das „Pleroma“ der Gottheit ihm innewohnt (Kol. 2, 9; Eph. 1, 10; 3, 19). Es iſt wohl zu beachten, daß gerade im Matthäusevangelium, wo der Herr ſo oft vom „Reich der Himmel“ (βασ. τῶν οὐρανῶν) ſpricht, die himmliſche, d. h. von Gott ſtammende Eigenart dieſes Reiches eine leiblich verklärte Exiſtenzform nicht ausſchließt. Denn in dieſem ſeinem Reich (wo ſie mit den Vätern „zu Tiſche ſitzen“ ſollen, vgl. Matth. 8, 11; Luk. 13, 29) verheißt der Herr ſeinen Jüngern „von dem Gewächs des Weinſtocks neu (καινόν) zu trinken“ (Matth. 26, 29; Mark. 14, 25; vgl. Luk. 22, 18: wenn das Reich Gottes kommt). Das iſt ja ſelbſtverſtändlich nicht in dem Sinne rein irdiſcher Speiſe gemeint, wie ſie der gegenwärtige Zeitlauf uns darbietet. Denn das Reich Gottes iſt nicht „Eſſen und Trinken“ (Röm. 14, 17), ſondern Gerechtigkeit, Friede und Freude in dem heiligen Geiſte; daher redet der Herr vom „Himmelsbrod“ (Joh. 6, 50 ff.) und von himmliſcher „Speiſe“ (Joh. 4, 32). Und wo er ihnen ſein „Fleiſch und Blut“ zu eſſen und zu trinken geben will (Joh. 6, 53 ff.) als die rechte Speiſe und den rechten Trank, da meint er es doch nicht fleiſchlich, ſondern in Kraft des Geiſtes, der da lebendig macht (Joh. 6, 63). Denn „ſein Reich iſt nicht von dieſer Welt“ (Joh. 18, 36). Aber doch iſt es kraft

seiner Salz- und Sauerteignatur mitten in diese Welt hineingebaut (Matth. 13, 33; vgl. Luk. 17, 21). Daher nennt er auch das „Himmelreich" und die „Erde" — fast in einem Athem — als das Erbe derer, die geistlich arm und sanftmüthig sind (vgl. Matth. 5, 3—5 mit Ps. 37, 11). Daß Alle, die „reines Herzens sind", Gott „schauen" sollen (Matth. 5, 8), weist auch darauf hin, daß Leiblichkeit das Ende der Offenbarungswege Gottes sein soll. So vollzieht und vollendet sich das „*φανερωθεὶς ἐν σαρκί*" (Joh. 1, 14; 1 Joh. 1, 2 f.; 1 Tim. 3, 16) am Ende der Tage, wo die Creatur befreit werden soll von der *φθορά* und zu göttlicher *δόξα* erhoben werden soll (Röm. 8, 21 ff.; 2 Kor. 5, 2 f.). Daher ist nicht blos von einem „neuen Himmel", sondern auch von einer „neuen Erde" die Rede, in welcher Gerechtigkeit wohnen soll (2 Petr. 3, 13) und die als ein „Gezelt Gottes bei den Menschen" (*σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων*) in der Off. Joh. 21, 1 ff. (vgl. Jes. 65, 17) charakterisirt wird. Man hat sich freilich für die rein innerliche und geistlich unsichtbare Eigenart dieses Reiches mit einem gewissen Schein des Rechts auf die schon oben citirte Stelle Luk. 17, 21 berufen (so z. B. Chamberlain in refrainartiger Weise a. a. O. bes. Bd. I, Cap. 3 u. 5). Aber hier bedeutet, wie der Zusammenhang unzweideutig zeigt, da der Herr das Wort zu den feindseligen Pharisäern redet, das *ἐντὸς ὑμῶν* (intra vos) soviel als in eurer Mitte, in eurem Kreise (vgl. Luk. 11, 20; Matth. 12, 28), als ein bereits wirklich daseiendes (Mark. 1, 15), wenn auch in Knechts- und Kreuzgestalt vorläufig erschienenes. Es soll und wird aber schließlich in sichtbarer Herrlichkeit sich vollenden (Luk. 17, 22; 21, 27 ff. vgl. Matth. 24, 27; 26, 64). Und in jener Stätte der „Herrlichkeit" sollen „alle Völker" und die „zwölf Geschlechter Israel" zu Einer Gottesmenschheit vereinigt werden (Off. 7, 4—10; vgl. Off. 14, 1 u. 6 ff.), um wahr zu machen das Wort Jesu: „Es wird Ein Hirt und Eine Heerde sein" (Joh. 10, 16). Es ist das derselbe universalistische Gesichtspunkt pleromatischer Art wie bei Paulus, wo er uns von der Einen Menschheit in dem zweiten Adam sagt (Röm. 5, 18; 1 Kor. 15, 22; Act. 17, 30 f.) und bei Petrus, wo er von den Zeiten der Erquickung und Wiederbringung Alles dessen redet, was Gott verheißen hat durch seine Propheten (vgl. Apostelgesch. 3, 20: *καιροὶ ἀναψύξεως . . καὶ ἀποκαταστάσεως πάντων, ὧν ἐλάλησεν θεός* vgl. 1 Petr. 1, 5—11; 2, 9).

Dieser pleromatischen Vollendungszeit geht aber das scheidende und entscheidende „Gericht" (*κρίσις*) vorauf. Der „Tag des Heils" als *ἐσχάτη ἡμέρα* (Joh. 6, 39 ff.) ist zugleich der „Tag des Gerichts" (*ἡμέρα κρίσεως* Matth. 10, 15; 11, 22 ff.; Mark. 6, 11; 2 Petr. 2, 9; 3, 7; Off. 14, 7; 18, 10 ꝛc.). Zunächst — wie wir oben gesehen (s. S. 661) — über das abtrünnige Judenvolk (Matth. 23, 37 f.; Luk. 21, 20), sodann auch über alle Völker (Matth. 25, 31 ff. *κρίσις τοῖς ἔθνεσιν*). Aber Er, der Herr, wird das Gericht zum „Siege" (*εἰς νῖκος* Matth. 12, 20) ausführen. Wie sein Erscheinen auf Erden

bereits ein „Gericht über die Welt“ (*κρίσις τοῦ κόσμου* Joh. 12, 31; vgl. 5, 22; 8, 16; 9, 39; 16, 8. 11) in sich schloß; wie an seinem Volke und am „Hause Gottes“ das Gericht „anfangen“ soll (1 Petr. 4, 17 f.), so soll es sich vollenden, indem aus den „Geburtswehen“ dieser Zeit die Vollendungsperiode, das *πλήρωμα τῶν καιρῶν* (s. o. S. 669) herausgestaltet werden soll, durch den „Einen Mann“, in welchem Gott es beschlossen hat (Apostelgesch. 17, 31; 2 Kor. 5, 10). Da werden „die Menschen“ die Heerde seiner Weide sein und das bekehrte Israel, dessen „Verlust“ (*ἧττημα*) der Heiden Reichthum wurde (Röm. 11, 12), in seiner Vollzahl (Pleroma) wieder eingehen (Röm. 11, 25 f.), um mit „allen Völkern und Zungen“ die Reichsgemeinde des Herrn zu bilden, die da ist „sein Leib“ (Röm. 12, 5; 1 Kor. 12, 27; Eph. 4, 25), die Fülle des, der Alles in Allem erfüllet (Eph. 1, 23). Daher wird mit der „Krisis“ wiederholt die pleromatische *σωτηρία* verbunden (2 Kor. 6, 2: *ἡμέρα σωτηρίας* vgl. Jes. 49, 8; Ebr. 1, 14: *σωτηρία αἰώνιος*; Röm. 13, 11; Off. 12, 10; 19, 1 ff.). Und an die Stelle des alttestamentlichen (abgesonderten) Gottesvolkes (s. o. § 28) ist nunmehr das wahre, neugeborene Gottesvolk (1 Petr. 2, 9 vgl. Hos. 2, 23; Röm. 3, 27 ff.; Gal. 3, 28; Eph. 2, 14), das „Israel Gottes“ (Gal. 6, 16), das geistliche „Zwölfstämmereich“ (Jak. 1, 1; Off. 7, 4 ff.) getreten, in welchem sich Israels Zukunftsmission erfüllen sollte (Dan. 7, 27; Ez. 36, 23 ff.; 37, 14 ff. 27 ff.). Dies Alles wird sich nicht in einem nebulosen „Jenseits“ vollziehen, sondern in jenem „kommenden“ Weltlauf, der Ewigkeitscharakter trägt, d. h. lebendige, zeitlose Gegenwart ist (Off. 10, 6 f.). „Zeit und Stunde“ hat sich der Herr vorbehalten (s. o. S. 675). Bei der Berührung des *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων* mündet gleichsam der Strom der Zeiten (*ὁ καιρὸς οὗτος* Luk. 16, 8; 18, 30; 20, 35) in das Meer der Ewigkeiten (*αἰώνων τέλη* oder *συντέλεια τῶν αἰώνων* 1 Kor. 10, 11; Ebr. 9, 26; vgl. Off. 10, 7: *καὶ ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ*). Eine gewisse Analogie dazu bietet das alttestamentliche עוֹלָם, wie es in der synagogalen Tradition als עוֹלָם הַזֶּה (die Zeitlichkeit oder dieser Weltlauf, in dem der Messias erscheinen soll) und עוֹלָם הַבָּא (die Ewigkeit, wo sein Reich zur Vollendung gelangt) unterschieden wird (so Mischna Sanhedr. 10, 1; Berachoth 17, 1; vgl. Weber, Altsynagogale Theol. S. 354 ff.; Schürer a. a. O. § 29, 9; v. Orelli, Die hebr. Synonyma der Zeit und Ewigkeit, 1871, S. 70 ff.). Im N. T. werden dafür auch die Ausdrücke *ὁ καιρὸς οὗτος* und *ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος* (*ἐκεῖνος*) gebraucht (vgl. z. B. Luk. 16, 8; 18, 30; 20, 35 mit Tit. 2, 12: *νῦν αἰών*; 1 Kor. 2, 6; 3, 18; 2 Kor. 4, 4). Sie sind zu combiniren mit jenem § 30a genannten Begriff der *τέλη* oder *συντέλεια τῶν αἰώνων* (1 Kor. 10, 11; Ebr. 9, 26), als dem „Wendepunkt“ der Weltzeiten (vgl. Cremer W.B. S. 95 ff.) und Zielpunkt der Reichsoffenbarung, wo die schließliche Weltneugeburt (*παλιγγενεσία* Matth. 19, 28) eintreten soll. Der, in welchem, durch welchen und zu welchem das All geschaffen worden (Kol. 1, 16; Röm. 11, 36), wird

durch seine sichtbare Wiederkunft (Luk. 21, 27) und herrliche Erscheinung (ἐπιφάνεια 2 Thess. 2, 8; 1 Tim. 6, 14; 2 Tim. 1, 10; 3, 1; 4, 1; Tit. 2, 13) eben jenes „Reich" aufrichten, das der pleromatische Zielpunkt aller Weissagung ist (s. § 38, 8). Hier — wie wir später sehen werden (§ 59) — liegt auch das Wahrheitsmoment der chiliastischen Hoffnung begründet. Ich verweise auf meine Erstlingsschrift: „Die Hoffnung Israels im Lichte der heil. Schrift" (1853), sowie auf meine Abhandlungen in der Dorpater Zeitschrift für Theol. u. K., 1870, II ff. („Die Idee des Volkes Gottes"). Schröter in seiner populär gehaltenen, geistvollen Abhandlung „Das Wundervolk Israel" (1899, 3. A.) bildet den äußersten Gegenpol gegen Chamberlains abfälliges Urtheil über alles „Semitische", das er in bewußten Gegensatz stellt zur wahren und tiefen „Gemüths-Religion der germanischen Rasse" (Grundl. des 19. Jahrh., 1899, Cap. 5).

b) Es ist charakteristisch für die kirchliche Lehrgestaltung bei den a. DD., daß sie von einem Endziel der Christenhoffnung nur im geistig-persönlichen Sinne (als indiv. Seligkeitshoffnung der Einzelnen durch Christum) zu reden wissen (s. de novissimis § 60b). Zwar ist — im Zusammenhange mit dem königlichen Amte Christi (seit Gerhard, s. § 42b) — wohl von einem regnum gloriae und von der resurrectio carnis die Rede, wodurch auch das regnum naturae in den Dienst des regnum gratiae gestellt werden soll. Aber dies Alles wird nicht unter den pleromatischen Gesichtspunkt gestellt. Gleichwohl liegt es im Princip der altluth. Dogmatik gegenüber der reformirt-abstracten Jenseits-Idee das finitum capax infiniti mit Hinweis auf den incarnirten und seiner Gemeinde leibhaftig gegenwärtigen Heiland zu betonen. Ich erinnere an die Formel: nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον, sowie an die später zu beleuchtende Lehre von der ubiquitas corporis Christi (schon bei Chemnitz). Andrerseits wird mit Hinsicht auf die falsche römisch-katholische Diesseitigkeit (Deus in pixide!) vor Creaturvergötterung gewarnt. Es kommt aber bei den a. DD. unserer Kirche die Wahrheit und Wirklichkeit göttlicher Selbstverleiblichung nicht zu ihrem vollen Recht, weil sie jenem Satz: finitum capax infiniti, nicht den entsprechenden, die göttliche Selbstbeschränkung uns verbürgenden Gegensatz: infinitum capax finiti hinzuzufügen wagen. Mit dem Mangel eines heilsgeschichtlichen Verständnisses (§ 28b) hängt das Fehlen einer dogmatischen Pleromatologie aufs Engste zusammen. Die endgeschichtliche Bedeutung des Volkes Israel z. B. und die Eigenart der „Heidenkirche" wird nicht in das Licht systematischer Entwickelung gestellt. Selbst Luther wollte von einer „Zukunft Israels" (trotz Röm. 3, 3 ff.; 11, 25 vgl. Jer. 16, 14 ff.; Ez. 16, 63; 36, 32; 39, 28) nichts wissen. Der pleromatische Gesichtspunkt der altkirchlichen Dogmatik beschränkt sich auf die Verbürgung der Seligkeitshoffnung für die einzelnen Gläubigen im geistigen Anschauungsgenuß Gottes (s. § 60, b).

c) Die neueren Gegensätze der deistischen Transscendenztheorie und der pantheistischen Immanenzlehre können uns handgreiflich vor das Auge führen, von wie großer Bedeutung für die Wahrung christlich-theistischer Weltanschauung die von uns entwickelte dogmatische Pleromatologie ist. Der schattenhafte Jenseits-Gedanke — der eigentlich im heidnisch-homerischen Ideenkreise zu Hause ist (vgl. meine Schrift: Zur Geschichte des Jenseits, 1889, S. 11 ff.) — findet sich bei Luther weder in seinen Schriften, noch in seiner Bibelübersetzung. Er ist eine Ausgeburt des 18. Jahrhunderts, halb pietistisch, halb rationalistisch angehaucht, ein schillerndes Zwitterwesen aus der Umarmung der subjectivistischen Gefühlstheologie mit dem für „Unsterblichkeit" (im leiblosen Sinne) schwärmenden Moralismus erzeugt. Und David Strauß — obwohl er es in anderem Sinne meinte — hat so Unrecht nicht, wenn er — ähnlich wie die heutigen Materialisten und Socialdemokraten — das „Jenseits" als den „letzten Feind" bezeichnet, der überwunden sein will, damit wir es lernen, „dieser Welt zu leben und ihr uns anzubequemen"!

Da tritt uns nun freilich der noch schlimmere Feind als weltfrohe Diesseitigkeit entgegen. Er haßt die Krisis und kennt kein anderes (pleromatisches) Endziel als das „freie Sichausleben der Persönlichkeit" (Ibsen und Genossen!). Das Resultat ist dann die mit der „Emancipation des Fleisches" zusammenhängende tragische Selbstverherrlichung des „Herrenmenschen" (Nietzsche und Genossen!). Hier droht das ideale Endziel menschlicher Heilsbestimmung und göttlichen Heilswillens mit Stumpf und Stiel ausgerottet zu werden. Das „Reich dieser Welt" wird innerhalb der fanatisirten Massen mehr und mehr zum Tummelplatz jener frechen Geister, die entweder das „Laßt uns essen und trinken; denn morgen sind wir todt" sich zur Lebensregel machen, oder an dem Wahlspruch: „Natur, du meine Göttin" sich begeistern oder vielmehr benebeln. Das tiefe Shakespeare'sche Wort: „Reif sein ist Alles" kommt hier nicht mehr zur Geltung; und die Goethe'sche Warnung: „Genießen macht gemein" findet keinen Wiederhall in solchen Gemüthern. Meist geht auch mit dieser ästhetisch verbrämten und verschönten Diesseitigkeit ein fanatischer Nationalismus Hand in Hand; und jenes eingebildete stolze „Uebermenschenthum" läßt uns die weltmächtigen und antichristlichen Gebilde der Endzeit vorahnen. Dem gegenüber verfängt eine traumhafte Jenseits-Theorie nichts, sondern einzig und allein das weltüberwindende Evangelium von dem Reich Christi, das gekommen ist in Knechtsgestalt und kommen soll in Herrlichkeitsgestalt. Dann wird auch jenes weihnächtliche „Frieden auf Erden unter den Menschen des Wohlgefallens" zu pleromatischer Verwirklichung gelangen.

Namenregiſter.

NB. Die mit * bezeichneten Autoren ſind an den betr. Stellen (curſiv gedruckte Seitenzahl) eingehender beſprochen, die übrigen blos citirt.

*Abälard 234 f., 315, 503.
Agricola 631.
Ammon 48, 98.
Ambroſius 502.
Anaxagoras 45.
*Angelus Sileſius *77.*
*Anſelm 41, *48*, 124, 235, 453, *503*, 506, 592.
*Ariſtoteles 40, *44* f., *166*, 233.
*Arius 193, *215* f.
*Armin (Arminianer) 390, *506* f., 593.
Arnobius 38, 588.
Arnold, Gottfr. 352.
*Athanaſius 45, 122, *165*, *216* ff., *502*.
Athenagoras 315.
*Auguſtin *23*, *40*, 47 f., 122, *219*, 235, *265*, *280*, 392 f., 419, *452* ff., 483, *502* f., *588* f., *656* f.

*Baader, Fr. 133, *236*.
Baer, K. E. v. 6, 47, 137, 306, 318, 589.
Bahrdt 230.
Baier 164 f., 391, 592.
*Baldenſperger *624* f., 641.
Balfour 129.
Baſilius d. Gr. 419.
Baudiſſin 641.
Bauer, Bruno 352, 641.
*Baumann, J. *136*.
Baumgarten, S. J. 640.
Baumgarten, M. 645.
Baumgarten-Cruſius 98.
*Baur, Ferd. 642, *671*.
Bayle, Pierre 358.
*Beck, J. Th. *114*, *133* f., *242*, 309, 362, *424*, 463, *470* f., 478, 487.
Becker, Balth. 485.
*Bellarmin 508, *636*.
Bengel 639.
Berhll v. Boſtra 214.
*Better, F. *260* f., *267*, *326*, 334, *338*, 353.
Beyſchlag, W. 231, 238.
*Biedermann 9, *17*, 25, 96, *128*, *168* f., 241, 319, 399, 424, 509, 555, 594.
Billroth 133.
Biſſel 644.
Bobelſchwingh 478.
*Böhl, E. *631*.
*Böhme Jak. 95, *109*, 132, 236, 267.
Boëthius 48, 166.
Bornemann 238.
Brabwardina 589.
Braun, Th. 477.
*Breſinsky *112*, 259.
*Bretſchneider 230, *420*, 485.
Bridgewater 46.
Bruch 97.
*Büchner 45.
Buckle 358.
Budde 640.
Buhl, L. 4, 615, 645.
*Bulmerincq, A. v. 627.
Byron 458.

*Calov 74, *125*, 316, 350, *634* f.
*Calvin 50, *257*, *317*, 353, *454*, *590* ff., 594, *657*.
Campanus, Joh. 221, 227.
Carlyle 260, 266.
Carrière 137.
*Carteſius 41, 48, 77, *640*.
*Chamberlain, H. St. *601*, 641, *659*, 671.
Channing 228.
Chantepie de la Sauſſaye 647.
*Chemnitz 39, 74, 222, 316, *636*.
Cheyne 671.
Chriſt, H. 615.
*Celſius 76.
Chryſoſtomus 392.
*Cicero 40, *44* f., 49, 331.
*Claaßen, Joh. *133*.
Claudius, Matth. 267.
*Clemen *434*, 447, 452, 458, *525* f., 530.
*Clemens, Alex. 49, 315, *394*, 502, 588, 634, 657.
Coccejus (Koch) 639.
Coeleſtin 503.
*Comte, Aug. 131.
*Corelli, Maria *133*, 353, *407*, 422.
Cornill 641.
*Cremer, H. 41, *83*, 96 f., *98*, 106, *112*, 120, 144 f., *156*, *250*, *271*, 416, 425, 611.
Cruſius, Chr. A. 659.
Curtius 56.
Cyprian 502.
Cyrill v. Jer. 483.

Dahlmann 615.
Dannhauer 166, 222.
Darmeſteter 423, 477.
Darwin 320.
*Delitzſch, Fr. *267*, 285, 311, 385, 416, *644* f.
Derham 352.
*De Wette *267*, 416, 640.
Dieckhoff 592.
Dieſtel 159, 271, 640.
Dionyſios Areop. 94, 122, 132.
Dionyſius d. Alex. 215.
*Dorner, J. A. 25, 33, *42* f., 249, 397, 487, 595.
*Drews, A. *84*, 96, 136.
*Drummond, H. 334, *338*, 353, *509*.
Duhm 641, 671.
*Duns Scotus 124, 258, 390, *503*, *593*.

Ebrard 487.

Storr 507.
Strack 645.
*Strauß, Dav. 40, 43, 45, 48 f., 95, 118, 127 f., 130, 241, 267, 333 f., 352, 418, 420, 594, 684.
Strauß, Vict. v. 647.
*Strigel, V. 433, 504, 591.
*Süßmilch 545 f.
*Swedenborg 132 f., 407, 424.

*Tauler 77, 132.
*Tertullian 38, 45, 124, 234, 392 f., 452, 502, 657.
*Thieme 414.
Tholuck 434.
*Thomas v. Aquino 44, 102, 122, 219, 235, 503.
*Thomasius, Gottfr. 17, 41, 78, 112, 149, 231, 362.
*Thomasius, Chr. 423, 485.
*Teichmüller 138, 142, 367, 369.
Todt, H. 644.
Trendelenburg 137.
Twesten 468, 487.

Ullmann 238.
Ulrici 43, 46, 137.

Valeton 615, 627.
Vatke 416, 641.
*Vilmar 362, 397, 424, 464.
Vitringa 382, 631.
*Volck, Wilh. 67, 70, 310 f., 313, 382, 609 ff., 623, 627.
Voltaire 41, 353.
Volz, P. 601, 641, 671.
Voß 487.

*Walther, F. 463, 591 f., 644.
Weber 159.
*Wegscheider 230, 379, 485, 507.
Weiß, B. 231, 238, 627.
Weiße 137, 237.
*Wellhausen 416, 600, 627, 641 ff., 671.
*Wendt, H. 395, 399, 414, 424, 458.
*Wernle 433, 525, 580.
Wiclif 589.
Wilbeboer 644.
Willigerode, A. 546.
Willigis 559.
Wimpina 589.
*Wolff, Chr. 45, 649.
Wuttke 647.

Zahn, Ad. 644.
Zahn, Th. 218.
*Zart 266.
Zezschwitz 286, 547.
Ziemßen 298.
Ziese 644.
*Zöckler 41, 43, 46, 297, 395, 397, 400, 620, 634, 645.
Zöllner 422.
Zukrigl 242.
*Zwingli 493, 504, 590, 631.

Macedonius 218.
Malesbranche 333, 353.
Marcell v. Ancyra 215, 232.
*Marcion *167*, *276*.
*Marheineke 96, *241*.
*Martenſen 43, *241*, 425, 487, 566, 595.
Marti 641.
Martineau 228.
*Matter, A. 107, *487*.
Mau 556.
Mayer, v. 458.
Mayer, Rob. 541.
Mehring 237.
*Meinhold *609*, 615, 641.
*Melanchthon *24*, 39, 50, 92 f., 122 ff., *222*, 257, 279, *350*, *393*, 488, *503* f., *527*, 554, *589* ff.
*Melzer, E. *42*, 137.
Mendelsſohn, Moſes 48, 129.
*Menegoz *354*.
*Menken 149, 159, *424*, *478*.
Metzger, P. 77.
Minucius, Felix 45.
Möller, W. 645.
Moleſchott 45.
Mommſen 664.
*Monrad, M. 130, *142*.
*Mühlau, F.. 433, *525*.
Müller, Joh. 320.
*Müller, Jul. *103*, 106, 171, 286, *394*, *396*, *434*, *508*.
Müller, Max 647.
Muſäus 94.

Nagel 58.
Nägeli 509.
Nägelsbach 126, 155.
*Nerling, F. *614*.
Newmann, Fr. 228.
*Nietzſche 79, *131*, *320*, 458, 684.
*Nitzſch, Imm. 88, 98, *145*, 237, *396*.
*Nitzſch, Fr. *17*, *26*, 73, *98*, *106*, 169, *399* f., *424*, 459.
Noesgen 220, 620.
Noëtus 214.

Occam 249.
Oehler 416.
*Oehrn *477* f.
*Oetinger F. C. 109, *133*.
Oettli 615, 645.
Orelli 159, 614, 645, 647.
*Origenes *225*, *315*, 892, *394*, 502, 634 ꝛc.
*Orr, James *139*.
*Oſiander *317*.

Paley 46.
*Pascal *53*.
Paul 508.
Paul v. Samoſata 214.
*Pelagius (Pelagianer) 280, *390*, *397*, 452, *455*, *503*, *506* ff., *588* f.
Petrus Lomb. 219, 892, 508.
*Pfeil 354.
Pfleiderer, O. *168*, 238, *241*, 319, 399, 424, *641*.
*Philippi, Fr. A. 6, *17*, *26*, 41, 73, 98, 106, *362*, *397*, *479*, 592, *630*.
Philo 45, 234.
*Plato 40, 44, 76, *166*.
*Poiret *239*.
Praxeas 214.
Prieſtley 228.

*Quenſtedt 74 f., 165, 221, 226, 249, 275, 316, 351, 454, *633* f.

Ranke, F. H. 643.
Ranke, Leop. 672.
Raumer, R. v. 144.
Rauwenhof 137.
Reiff 416.
Reimarus 46, 640.
*Reinhard 41, 98, 397, 420, *507*.
Reinhardt, L. 679.
*Reiſchle, M. 42, *137*.
Renan 231, 266.
Reuß, Ed. 641.
Ribot 509.
Richard v. St. Victor 235.
*Riemann *595*.
*Ritſchl, Albr. *41*, *51* f., 88, *96*, 106, *136*, 159, *169*, 238, *271*, *276*, 285, *289*, *318* f., 342, *395*, *399*, 424, *456*, 458 ff., 504, *508*, *528* ff., 555, *557* f., *584*, 641, 659, 672.
*Robertſon, F. W. *342*.
Robertſon, James 382, 645.
Robertſon-Smith 641.
*Rohmer, Fr. 95, *135*.
Rohnert 644.
Röhr 230.
*Rolffs 491, *494*, 508.
Roscellin 235.
*Roskoff 9, *477*.
*Rothe, Rich. *106*, 108 f., *114*, *133* f., 168 ff., 509, 594.
Rougemont 615.
Rouſſeau, J. J. 507, 658.
Rückert 266.
Ruetſchi 395.
Rümelin 353.
Runze, G. 43.
Ruprecht v. Deutz 595.
Rupprecht 311, 644.

Sabatier, L. A. 231.
*Sabellius *214*, 232, 234.
Sander 477.
*Sartorius, E. 170, *236*, 434, *463* f., 483, 528.
Schaf 526.
Schäffle 334.
Schanz 134.
*Schell, H. *42* f., 103, *134* f., *138*, *233*, *242*.
*Schelling *48*, 78, *130*, 236, *240*, 333, *394*, 508.
Schenkel 231, 238, 487.
Schiller, Fr. *353*, 458. *658*.
Schiller, Jul. 672.
*Schlatter 526, *615*.
*Schleiermacher *25*, *39* f., 45, 73, *78*, *95* f., *112*, *135*, *168*, 230, *237* f., *258*, 267, *318* f., 353, *398*, *414*, *423*, *458*, *485* ff., 537, *555*, *594* f., 640, 658.
*Schmidt, Wilh. 354 f., 362, 395, *399*, 409, *418*, 424, 460, *481*.
Schöberlein 133, 170, 236.
*Schopenhauer 52, 95, 131, *340*, *509*, 529.
*Schrenck, E. v. *121*, 271, 582.
Schultz, Fr. W. 645.
*Schultz, H. *231*, 238, 271, 416, 487, 625, 645.
Schultz, K. 42, 137.
Schürer, E. 672.
*Schwartzkopff *477*, 626.
*Schweizer, Al. 25, *135*, *238*, *566*, 594.
*Scotus Erigena 77, *95*, 132, 315.
Shakeſpeare 537, 556, 684.
*Seeberg, A. *627*.
Seeberg, R. 122.
Sell 395.
*Semler 230, *362*, *414*, 423, *477*, *485*, *507*, *640*.
*Servede, Mich. 221, 224, *226* f.
Seydel 137 f.
*Siebeck, U. 137, *641*.
Siegwart 137.
Smend 416, 627, 641.
*Socin (L. u. F., Socinianer) *227* ff., 258, 276, 390, *506* f., *593*, *639* f.
Sokrates 45, 556.
Spee 485.
Spencer, Herbert 167, 334.
*Spinoza *47*, *58*, *95*, *128*, 166 f., 240, 333, 353, 414, *556*, 594, 649.
Splittgerber 559.
Stade 641.
Stancarus 592.
Stark 672.
Staudenmayer 137.
Stade 423, 477.
Stengel 382.
Steude 321, 401.
Steudel 507.
*Stoſch 311, *382*, 603, 644.
Stolzle, R. 8, 137.
*Stopford, A. Brooke 103 f., *139*, *171*, *260*, *321*, *353* f., *468*, *593*.

3 2044 054 749 262

Oettingen, Alexander Konstantin von
Lutherische Dogmatik.

BX
8065
.O 4
v.2
pt.1